

المركز الوطني للترجمة  
تونس

بول ريكور

الوجه والملفية والجوف  
لدى أفلاطون وأرسطو

در من ألقى في جامعه ستراز بون

سنة 1953-1954

ترجمة

فتحي انثربزو      حبيب الجري  
محمد بن ساسي      محمد محجوب

بإشراف محمد محجوب



دار السيناترا

المركز الوطني للترجمة

بول ريكور

الوجوه والملاهية والجوهر  
لدى أفلاطون وأرسطو

درس ألقى في جامعة سترازبورغ

سنة 1953-1954

ترجمة :

فتحي إنقرزو - محمد بن ساسي  
حبيب الجريبي - محمد محجوب

مراجعة :

محمد محجوب - محمد بن ساسي

أشرف على الترجمة ونستقتها وقدم لها :

محمد محجوب

دار سيناترا

الوجوه والملاهية والجوهر  
لئى أفلاتون ولرسطو

ريكور، بول - الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو - ترجمه إنقرزو، فتحي - بن ساسي، محمد - الجربي، حبيب - محجوب، محمد - الحجم : 24x15,5 سم - عدد الصفحات : 302 صفحة، منشورات سيناترا - المركز الوطني للترجمة، تونس 2012، سلسلة: ديوان الفلسفة

ر.د.م.ك.: 978-9973-084-33-0

أفلاطون - أرسطو - الوجود - الماهية - الجوهر - فلسفة يونانية - ريكور، بول - ترجمة - إنقرزو، فتحي - بن ساسي، محمد - الجربي، حبيب - محجوب، محمد

الأفكار الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة  
عن آراء يتبناها المركز الوطني للترجمة.

Paul Ricœur  
*Être, essence et substance chez Platon et Aristote*  
Cours professé à l'université de Strasbourg en 1953 - 1954  
© édition du Seuil, janvier 2011

حقوق الترجمة العربية ونشرها وتوزيعها  
وزارة الثقافة

دار  سيناترا

© المركز الوطني للترجمة، تونس 2012، ط.1

9، نهج المنستيري - 1006 - تونس

الهاتف: 71 567 377 (+216) / الفاكس: 308 (+216) 567

الويب: [www.cenatra.nat.tn](http://www.cenatra.nat.tn)

البريد الإلكتروني: [tarjamah@cenatra.nat.tn](mailto:tarjamah@cenatra.nat.tn)

## تنبيه

هذا الكتاب في الأصل درس ألقاه ريكور، في جامعة سترازبورغ خلال السنة الجامعية 1953-1954. وقد اعتمدنا في ترجمته [منذ سنة 2008] النسخة الصادرة في باريس سنة 1982 عن CDU et SEDES، ثم لفت أصحاب الحقوق نظرنا إلى أن النسخة الوحيدة التي يحق لنا اعتبارها هي النسخة التي كان من المتوقع صدورها في جانفي 2011 عن دار سوي الباريسية، والتي قام بتحقيقها ومراجعتها جان لويس شليغل. وقد اضطررنا ذلك إلى انتظار صدور النشرة المشار إليها، وقمتُ شخصياً، بناءً عليها، بمراجعة لـكامل أجزاء الكتاب على أساس مرجعية هذه الطبعة التي تميز بإضافات عديدة أهمها :

1. إزالة جميع حالات «ريكور، إلى هوامش
2. إضافة هوامش توضيحية هي من وضع المحقق
3. تصحيح علامات التنقيط التي كانت أحياناً غائبة أو ملتبسة
4. تصحيح جميع المفردات اليونانية وخاصة من حيث وضع علامات النبر وتوحيد طريقة كتابتها بالأحرف اليونانية والأحرف اللاتينية.
5. وقد عمدنا في ما يخص هذه النقطة الأخيرة إلى إثبات المقابل الصوتي للكلمات اليونانية بالحروف العربية وعمدنا قدر الإمكان إلى شكلها تيسيراً على القارئ.

وقد تقاسم المترجمون عمل الترجمة حسبما هو مبين بال Mellon كـما يلي [الإحالات على ترقيم الصفحات الأصلي بالنشرة الفرنسية : 2011] :

- محمد محجوب : من ص. [13] إلى ص. [103] ومن ص. [222] إلى ص. [240].
- حبيب الجريبي : من ص. [105] إلى ص. [159].
- فتحي إنقزو : من ص. [161] إلى ص. [240].
- محمد بن ساسي : من ص. [241] إلى ص. [345].

وقد راجعت بمعية الأستاذ محمد بن ساسي كاملاً الترجمة، وقمت شخصياً بتوحيد المصطلح واللغة قدر الإمكان إلا متى بدا لي أن اختلاف الخيارات الترجمية في بعض المصطلحات غير مخل بوحدة الدرس ولا بمضمونه. وقد أرفقت بعض التعليقات الخاصة بالترجمة مشاراً إليها باختصار [م.م.] أما بقية الهوامش فقد تركناها كما جاءت في الطبعة المعتمدة دون تغيير.

وأخيراً لا بدّ أن نشكر للسيدة «كاثرين غولدنشتاين» Catherine Goldenstein [والسيد جان - لويس شلغل Jean-Louis Schlegel] مساعدتها الكريمة والمحirsنة في إنجاز هذا العمل وإخراجه للقارئ العربي. لقد أصبح لتونس من خلال هذه الترجمة ومن خلال غيرها مما أنجزه وينجزه المركز الوطني للترجمة من نصوص «ريكور»، اللافته، تقليد واضح ومحترم في ترجمة «ريكور»، نرجو أن يتواصل بمزيد المشاريع ولاسيما في حقل الفينومينولوجيا والتأنيلية.

تونس في أبريل 2011  
محمد محجوب

## [13] غاية الدرس ومخططه

ترجمة: محمد محجوب

إن أقصى أغراض هذا الدرس هو معاودة الأسس الأنطولوجية لفلسفتنا الغربية، وفهم قصدها بواسطة تاريخ بدايتها.

وأما أقرب غایات هذا الدرس فهم أبعاد الجدل بين «أفلاطون» وأرسطو، وإدراك الأصل الإيقاعي ما الفلسفتنا ضمن هذا الجدل. وإنه لمن المبتدل أن نقول إن هذا الإيقاع هو إيقاع فلسفة للماهية وفلسفة للجوهر. فذلك صحيح جزئياً. ولكن الإسهام الحقيقي لأفلاطون وأرسطو، في الميتافيزيقا هو أبعد من ذلك. فـ«أفلاطون» ليس فقط منظر الصور أو المثل، وإنما هو ذاك الذي كان الأشد دخضاً لأفلاطونية بداية وساذجة قد تتسب إلى نظرية المثل. ذلك أننا نشهد، بداية من محاورة برمانيديس [Parménide]، تكون أنطولوجيا من الدرجة الثانية هي الخدمة الأفلاطونية الحقيقة لأنطولوجيا. وإنه ليتوجب علينا (فهم ذلك) أن نفهم جيد الفهم ما سنتسميه أنطولوجيا الدرجة الأولى، وأن نعثر على الأسباب القوية جداً لنظرية المثل، مadam النظر في فكريتي الوجود واللاوجود لا يمقل مردوداً من مردودات الأنطولوجيا الأولى، بقدر ما يمثل وضعاً لأسسها موضع السؤال. ذلك ما يفسر أننا سنتوقف أولاً عند هذه الأنطولوجيا الأولى التي سنبحث عن تعليلها ضمن تبرير للكلمة الإنسانية أكثر مما نبحث عنه ضمن تفسير الواقع. فإنما لدى هذا المستوى تتقدّم فكرة "وجود حقيقي" (أثнос  $\sigma\tau\omega\sigma$ ) (στόχος) والمثال تحديداً. أما الأنطولوجيا الجذرية فإنما تصدر عن مضاعفة للسؤال عن الوجود: ما وجود هذه الوجودات، (أي) هذه

## بول ريكور

الموجودات الأصلية التي سمعناها صورا؟ وفي أي الأحوال يكون الوجود قابلا لأن يُعقل [pensable]؟ إن هذه الأنطولوجيا النقدية هي التي ستشغلنا خلال القسم الثاني.<sup>1</sup>

ولكنّ «أرسطو» ليس أقلّ صعوبة وتعقيدا. فالمناظر الظاهر للماهية الأفلاطونية هو الجوهر الأرسطي. ومع ذلك فإن فلسفة الجوهر هذه التي سرعان ما تُرجعها إلى فلسفة للجوهر الحسي، الطبيعي، إنما تؤخذ هي أيضاً ضمن بحث في "الوجود بما هو وجود". فالميتافيزيقا لا تباشر الجوهر الحسي إلا انطلاقاً من هذه الإشكالية الجذرية التي سندرسها ضمن القسم الأول من الدرس المخصص لـ«أرسطو»، بل إن موضوع الطبيعتيات لا يقدّم ضمن الميتافيزيقا إلا بما هو مرحلة تتوسط بلوحة "الوجود بما هو وجود"، وتحديد جوهر أسمى، جوهر كفاح [substance excellente]، أول. إن هذا المذهب الأخير هو الذي يظهر كتحقيق لبرنامج الميتافيزيقا. وستتناوله ضمن القسم الثاني من هذا الدرس عينه. وإذا فلبيت الأنطولوجيا الأرسطية مجرد نقيضة للأفلاطونية، فالأنطولوجيا الجذرية الأرسطية هي مع أنطولوجيا «أفلاطون»، في علاقة من التواصيل والتعارض أطف (مما قد يُظن). ذلك ما يجب فهمه إذا ما رمنا أن نعطي لهذا التعارض المبتدل بين فلسفة ماهية وفلسفة جوهر مداه الحقيقي.

---

1 - المقصود هو القسم الثاني من الجزء المخصص لـ«أفلاطون» ضمن هذا الدرس. (م.م.)

. I [17]  
أفلاطون

[19] القسم الأول

## "الوجود الحقيقى" أو المثال

ترجمة محمد محجوب

[21] مبحث هذا القسم الأول هو المؤشر الأنطولوجي الذي علقه أفالاطون، على المُثل [Idées] أو الصور [formes]: فمن العسير الرجوع إلى أصل المشكّل الأفلاطوني، ولا بد لذلك من أن ننسى التقد الأرسطي الذي يوجهه (أرسطو)، من منظور فلسنته التي له، إذ ينسب إلى أفالاطون، أنه قد يكون أَسند للمثال، التي ليست آخر الأمر إلا صفات ممكّنة للأشياء، جداره الوجود التي إنما تحقّق لذوات الصفات، أي للأشياء الموجودة عينها. فإذا ما ابتدأنا مثل هذا الابتداء، ظهرت لنا الأفلاطونية خلفاً كبيراً، ولا إمكان لمعاودتها في حد ذاتها. وبالإضافة إلى التقد الأرسطي، فلا بد أيضاً أن ننسى السؤال الأرسطي الذي يهدف إلى فهم "لماذا" الأشياء الموجدة (٨١٥٢١)، أي إلى تعليل الواقع كما هو. لا بد أن يسترسل المرء مع أسلوب التساؤل السقراطي عينه، وأن ينصل إلى السؤال الذي يطرحه هو علينا، حتى يكشف عن كلّ ما هو متضمّن في سؤاله المخصوص.

[23] الفصل الأول

## مدلول الأيدوس الأفلاطוני

يولد سؤال الماهية من سؤال يصاغ ضمن الحدود التالية: "ما هو كذا؟" ماهي الشجاعه، مثلاً، ما هي الفضيلة؟ (انظر مثلاً: لاخيس، ١٩٠ج، وما يليها).

اللإحظة الأولى:

ما سُؤل مثل هذا السؤال؟ إن السؤال لا ينبجس في حدته الاستفهامية إلا لدى مُحاور قد أقام هو نفسه ضمن ضرب من القلق، ما هو بالقلق الحياني، وإنما هو قلق معرفي، لم يعد الفكر معه يرتضي أجوبة تعدد (الأشياء) نتعطف (بعضها على بعض): في لاخيس، ١٩١د: ("لا فقط...، بل أيضاً": "بل وكذلك... و..."). فال الفكر الذي خيبت ظنه "سذاجة" التعريفات الأولى، وأنهكه عطف المظاهر أو الأنواع بعضها على بعض، هو الآن يطالب بإخضاعها إلى صفة غالبة، وإلى جنس أعلى.

اللإحظة الثانية:

ستَحدِّد الماهية بوظيفة وحدة وَهُوَية (لاخيس، ١٩١هـ) فالمثال واحد (ميا =  $\alpha$ ) وهو هو (το αὐτο = τὸ αὐτὸ). فلنا مثال واحد، عوضاً من حالات عديدة (انظر هيباس المكير ٢٨٨: أتو تو كالون = [24]  $\alpha\tau\circ\tau\circ\kappa\alpha\lambda\circ\nu$  ونترجمه بالجميل في ذاته، مما يدل على استمرار دلالة كلماتنا). لابد من طفرة في الفكر، لا بد من قفرة له يمز بها من مستوى التعداد إلى مستوى "الهوهو"، من الشمول إلى التضمن. هذه الوظيفة هي التي يدل عليها لفظ "أيدوس" (أيدوس" ٤٨٥S)

## بول ريكور

أو "إديا" [انظر يوطفرون، 5د، "ما هو مثال كذا..."]. ولهذا اللفظ حسب تايلور، [Taylor] أصلٌ في علم الهندسة ولعله يدلّ على المحيط الذي لشكل من الأشكال. أما روس، [Ross] فيبيّنُ كيف إنّ "أفلاطون" أخذ الكلمة من اللغة الدارجة، وهي مشبعةٌ بعدُ، إذ تدلّ على المحيط الخارجي، ولكنّها تدلّ كذلك على البنية الداخلية [Beschaffenheit] لشكل ما. فكلمة أيدوس معنى نصفٌ منطقى بعدُ (إذ تدلّ على موضع نوع من الأنواع ضمن تصنيف ما): "الأيدوس" هو المظهر الذي يتخده شيء ما.

يظلّ البصر إذاً في أصل كلّ معاني الكلمة: فـ"الأيدوس" هو الشكل المنظور (راجع اللاتينية *formula*). وثمة هاهنا، حسب دیاس، [Diès]، تراثية [visualisation] للمعقول، واستدراج إعلاءات متالية للنظر (التأمل)، وتحويل أفلاطوني للمنظور إلى المعقول، وكلمة أيدوس هي نفسها "تحتمل" مثل هذا التحويل.

### [25] الملاحظة الثالثة:

إنّ السؤال عن الوجود هو منذ البداية سؤال يجري من تحت وظيفة الوحدة التي للماهية. فلفظة "être" (هو)، (مائلة) هاهنا بعدُ: ما هو..؟ ما الذي يمكن أن يكون هو...؟ (لاخيس 190ه). فالسؤال يحتوي دائمًا على لفظة "être" (هو)، راجع هيبياس الكبير، 288 أ، حيث تُستعمل لفظة "être" (هو) مررتين: الأشياء هي جميلةٌ موجودةٌ: "إذا ما كان [existe] جمال في ذاته، فإنّ الأشياء التي تقول عنها إنّها هي جميلة هي فعلاً كذلك موجودة" (حسب ترجمة سكروازى، [Croiset]<sup>2</sup>). فالوجود بما هو كيان [existence] إنما يظهر هاهنا بعدُ أساساً للوجود بما هو رابطة: إنما يكون الجمال ذاته [si le beau lui -] فهذا الشيءُ يكون جميلاً. لاشك أن مقطع هيبياس الكبير 292ج، يسهو عن لفظة "الوجود" في استعمالها المطلق. وسوف يبدو السؤال عن وجود الماهية، من بعد ذلك، بمثابة سؤال الماهية المضاعف. فسؤال الأفلاطونية النهايّ هو سؤال مطروح بعدُ في البداية، أي في استعمالي

1 - راجع W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951 (AC): إقام الناشر المحقق ج. ل. شيلينغ، بإنزال الحالات التي كان ريكور، أدرجها داخل النص، إلى الهوامش. وقد أشار إلى ذلك في كل مرة بالاختصار (AC)].

2 - ظهرت ترجمة سكروازى، هيبياس الكبير ضمن نشرة Belles Lettres سنة 1920.

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرساطو

لفظة "الوجود". إننا نتلمح المشكّل العسير: ما العلاقة بين استعمالي لفظة «الوجود»، في معنى الرابطة وفي معنى السكين المطلق؟ فالإغلاطونية برمتها تمثل في الانزلاق من فعل للوجود مخفّف التبرة (ومصرف في أزمنة الفضائل) إلى صيغة اسم فاعل [أنٌ ٥٧] ترجمة الصيغة الإلاتينية *ens*، ثم إلى اسم الفاعل الممتحض لlasمية (فنمر من تي أن إلى تو أن وبعد ذلك إلى *ousia* التي يترجمها جيلسون [Gilson] بـ«étance» [الموجودية]). يبدو أن هذه السلسلة من التكافؤات حاضرة منذ البداية في الإغلاطونية [فالأوسيا تظهر في إقراطيلوس، 401ج]. وثمة إمكانية لمناقشة كلّ وظائف لفظة «الوجود»، مثلما نلحظ (ذلك) في محاورة التفسطاني، 246 أ (إستي ٥٢١)، أنْ ٥٧)، تو أنْ (٥٧ ت)، آينافي (٦١val)، أوسيا (٥٠٥١a)).

### [26] الملاحظة الرابعة:

ما علاقة الماهية بالأشياء؟ إن المعجم الإغلاطوني من جدًا في البداية. ومنذ لاختيس، فإنّ علاقة الماهية بالأشياء هي علاقة تضمن (192أ): الماهية "في" الأشياء. ويستعاد التعديد من أعلى ورؤس في التعريف. والماهية تعلو على الأشياء تجمعها، واستعادة. إن القصد الأنطولوجي هاهنا لا يفرق بعدً بين الماهية والأشياء: فعلاقة التضمن هذه حاضرة في المحاورات الأولى، ولكنّها غير واعية. لذلك يتردد المعجم الإغلاطوني: ف تكون الماهية في "en"، (أو) خلال "dia". وتكون الهوية حاضرة في التبدل، متنقلة خلال الحالات (انظر مينون، 74، ٧٧، حيث ينادي أفلاطون، إلى أن يقول "هناك إنها الكلّ للأشياء العديدة، هذا "الكلّ" الذي سيصبح هو "الكتّي" الأرسطي). وعلى كلّ حال، لا يزال الأمر هاهنا دون علاقة المحاكاة. فعلاقة المحاكاة، التي يحكمها التموزج الرياضي، ستظهر ضمن تفكير يتمحور حول الصور الرياضية، وحول عدم مطابقة التسخة للأنموذج داخل النظام الخلقي. وهي ستعزّز المشاركة، المتيكسيس، التي كانت تعني في البداية العلاقة المعكوسة التي للأشياء ب Maherاتها. فالماهية، في المحاورات الأولى، موجودة في الأشياء، والأشياء، على العكس من ذلك، لها (ال) ماهية (مينون، 72أ). وللإشارة، فإنّ الترجمة الفرنسية لا تحرّم بنية لفظة متيكسيس، "المشاركة"، التي تعني أن تكون لك مشاركة في): فهي

علاقة جدلية بين الوجود والملك [avoir]. فوجود الماهية هو أن لها الأشياء، هكذا مثلاً يقرب ميون 72 ج الفعلين: مابه تكون الفضائل هو ما تملك. ووسيلة كيانها (ما "به" تكون) إنما هو الأساسي الذي لها. وفي بداية الأفلاطونية، فإن الممكّن [27] هو الممكّن الذي للواقع، وليس الممكّن بما هو الواقع. إن أهمية الأفلاطونية هي أهمية تستغرقها بديلاً وظيفة الماهية بالنسبة إلى الأشياء؛ لذلك فإن فعل "الوجود" لا نبرة له في البداية. ولن يؤكّد أفالاطون على الوجود في ذاته إلا عندما سيبierz نقصان علاقة الماهية بالأشياء، أي عندما سيظهر أن الأشياء ليست إلا أشباهها. سيلوح ساعتها على المسافة التي بين الأشياء الجزئية والماهيات لا على ما بينها من علاقة الملك. فالمحسوس "ليس له المعقول"، ولذلك لا يمكنه أن يعطيه. لن يمكنه إلا أن "يذكر" به، وأن يشيره "تذكراً". سيكون ثمة تضامن بين التذكرة بما هو محاكاة بعيدة (لا اقتضاء) وبين معرفة المعقول.

#### الملاحظة الخامسة:

يحتوي المثال منذ بداية الأفلاطونية على كثيّر ما: فهو على وحدته يقبل التحليل. ذلك هو شرط التعريف عينه، إذ يفترض أن المثال إذا كان واحداً بالنظر إلى مثالاته [examples]، فهو قابل للقسمة بالنظر إلى صفاته (لأخيس، 192 ب). فالتعريف إذاً بما هو تعويض للمعرفة (البسيط) بالمعرفة (الكثير)، يفترض أن المثال هو منذ البداية تعدد متمنفصل: لا جدّة لمحاورة السفسطائي إذاً في هذا الباب. فنحن نجد في المحاورات الأولى المصدر المشتركة لمشكّل "تواصل الأجناس" الأفلاطوني ولمشكّل تراتب الجنس - النوع الأرسطي. فتواصل الأجناس يعني أن بعض المعرفات<sup>1</sup> تتواء في ما بينها، وهذه المؤاتاة هي التي تشهد بها الرابطة. التعريف إسناد أهملت فيه الرابطة: فالمعنى يحتوي على الإسناد من دون لفظة الوجود. ومن جهة أخرى فإن هذه الصعوبات عينها [28] هي التي ستظهر بخصوص التعريف وتواصل الأجناس.

## الوجود والماهية والجomer لدى أفلاطون وأرسطو

### الملاحظة السادسة:

إن مشكل التعریف هو منذ البداية متعلق إلى مشكل اللغة، من خلال الاسم. من صاحب الكلمة؟ إن وظيفة وحدة الماهية وهويتها وظيفة مرسومة في الاسم. ومشكل الماهية هو مشكل تبرير اللغة؛ إن مشكل نقد اللغة<sup>1</sup> هو المشكل الذي سيشغلنا في الفصل التالي.

---

1 - راجع :

Brice Parain, *Essai sur la nature et la fonction du langage*, Gallimard, «Bibliothèque des Idées», 1943 (AC).

## [29] الفصل الثاني

### الماهية واللغة

مشكل الماهية هو عين مشكل اللغة والتسمية. فالسؤال: "عما هي الفضيلة وعما هي الشجاعة" يساوي السؤال عما "تسميه الفضيلة والشجاعة". إن المشكل الأفلاطوني هو مشكل تأسيس، ونقد للغة.

- 1 - فيم تكون الماهية أساساً للكلمة؟
- 2 - ما الذي، من الماهية، يعرّفنا عليه فعل التسمية؟

### 1- تحليل محاورة اقراطيلوس:

في اقراطيلوس، تُطرح الأطروحات ضمن حدّي صراع العصر بين "الطبعية" و"الاصطلاح". وهاتان الأطروحتان هما أطروحتا اقراطيلوس، وهُرْموجينس، اللذين يقرّ أولهما أن التسمية "صحيحة" بالطبع، وثانيهما أن التسمية "اصطلاح" يمسى مأولاً. الحلّ ملتبس: فالاطروحتان مقبولتان ومروفتان في آن. إن معرفة ما إذا كانت اللغة "بالطبع" أو "بالاصطلاح"، هي مسألة ترجع إلى التفسطة. وسقراط، يواجه الموقفين ولكنه لا يقبل لا هذا الموقف ولا ذاك.

[30] إلا أنه سيعمد إلى نقل المشكل من الواقع إلى الواجب: لماذا جعلت اللغة؟ إنها جعلت للدلالة على الواقع. فالدلالة هي أساس التسمية الصحيحة. ولو كانت اللغة صحيحة، لنتقلت لنا الماهية. والحقيقة أن اللغة ليست وفيه لطبيعة الأشياء: فاللغة حسب أسطورة اقراطيلوس (439 ب) قد وضعها

"مشروع سكران"<sup>1</sup>، لا يقصد، وهي تحمل أثر هذه الخطية الأصلية. ويعتبر هذا الانقلابُ وهذا التأرجحُ بين الأطروحتين، عن وضع اللغة عينه: فهي من جهة علامةُ الواقع، ولكنه لا يؤمن، في الآن نفسه، أن تكون وهم معرفة. فموقعُ اللغة هو الالتباس. ولا يمكن للاشتراق أن يحل محلَ الجدل، ومحلَ العلم. إنَّ هذه العلاقة المعقّدة، علاقة الوفاء والخيانة، هي من ماهية اللغة. فليس شأنُ الفلسفه مسأله الكلمات، وإنما شأنها مسألهُ الأشياء ذاتها. ولا بد من أن نلاحظ أن لفظةَ الجدل تظهرُ ها هنا لأول مرّة ضمنَ الأفلاطونية (439<sup>2</sup>). فالمعرفةُ الحقيقةُ ترجعُ بالكلمات احتكاماً إلى الواقع، والجدلُ الجيد هو الذي يتقلَّ من الكلمات إلى الواقع، فهو المشرع الصالح. إنَّ إنجاز فلسفة ماهية يعني أنْ نطلب الماهية حاكماً على اللغة.

[31]

2 - ما هي السمات الجديدة التي تظهرها في عين الماهية هذه العلاقة الملتسبة بين الكلمة والماهية؟

أ. السمة الأولى: الماهية هي ما يمنع أن يتحول كلَّ شيءٍ في اللغة إلى اختراعٍ تحكّمي.

يستند أفلاطون، إلى التعارض التقليدي في عصره بين ما هو "بالطبع" وما هو "بالاصطلاح". فإذا كانت اللغة اصطلاحاً، فلها، بما هي من عمل الناس، تاريخ. ولكنه لا يمكننا أن نحصرها في التاريخ: فالماهية هي ما يمنع أن يتحول كلَّ شيءٍ في اللغة إلى اختراعٍ تحكّمي. إنَّ اللغة تقدِّم على الإنسان من غير أن يقدر هو على إخضاعها إلى تحكّمه. والمرور من اللغوين إلى الـ"لغوس" يعني أنه لا يمكننا أن نقول أيَّ شيءٍ أتفق. فتبعد أطروحة الاصطلاح، وانزلاق الدلالات في الزمان، دائمة الارتباط بالأطروحة الأنطولوجية للصيغة الكلية. لذلك فإنَّ محاورة أقراطيلوس، من قبل محاورة ثابتنيوس ولكن مثلها، تهاجم في قسمها الأول أطروحة بروتاغوراس، عن "الإنسان مقياساً لكلِّ الأشياء"،

1 - غابت لفظة "سكران" من ترجمة شمبيري، GF فلاماريون، 1967، ص. 471. بل إنَّ الأسماء (حسب تلك الترجمة) قد تكون "سقطت في ضرب من الدوار" و"تدخلت" في ما بينها.

2 - لا يظهر "المشرع الجيد" هنا، بل في أقراطيلوس 390 ج.

وتعرضها بالأوسيا مقاييس اللغة. وهذه (مع يوطفرون، 11 أ) من أولى المناسبات التي تطلق فيها على الوجود الصيغة المصدرية للأوسيا. فقصد المصدر هنا هو قصد مضاد للذاتية: "أُوْتَنْ أَنَّ الأُوسِيَا مِلْكٌ كُلَّ وَاحِدٍ مَّا؟". وإن الإنسان ليكونُ مقاييس كُلَّ شَيْءٍ لَوْلَمْ تَكُنْ اللُّغَةُ إِلَّا اصطلاحاً (385 ج). فالأوسيا هي مقاييس اللغة: وأما الإنسان صانع الدلالات، فهو نفسه مقيس بالوجود الذي للدلالات (383 د). إن الجدل السوسيولوجي بين الطبيعة والاصطلاح يتحول إلى جدل أنطولوجي بين الوجود والمظاهر. والذوكيون هو مقاييس الإنسان، ومقاييس الاصطلاح (انظر ارتباط اللغة والمظاهر في 386 ـ 387 ج). [32] ويحدد أفلاطون، بعد ذلك (386 هـ) وجود الذاته، وواقعية دلالات. إن مشكل الماهية هو مشكل لغة مطلقة، ولغة "صحيحة"! فلو أمكننا أن "نصر" الدلالات لُكُنَّا بمحضر "الاسم في ذاته" (أقراطيلوس، 389 د): ذلك هو عمل مشروع اللغة الحقيقة، "إذ يتحقق في ما هو الاسم المطلق" (نفس المعطيات)؛ لعل هذا المشرع المثالي يكون هو بالذات الجدي.

إننا هكذا لدى جذر واقعية الدلالات (التي يصرّح بها في 386 هـ)، وفعلاً فإن أحد مصادر أنطولوجيا الماهيات هو رفض الذاتيانة ورفض القول بتاريخية اللغة. فتسوئ الماهية بالوجود، ويرد الاصطلاح إلى المظاهر. إن اللغة الاصطلاحية هي المظاهر إذاً. وقد زعم "روس" أن "أفلاطون لا يهتم بالوجود المطلق إلا في خصوص الماهيات الرياضية وذلك بفعل ما تحمله معها من الاختلاف بين الأنموذج والنسخة. إلا أن حقيقة الماهية تظهر منذ البداية، بفعل مشكلة اللغة. فإن أفلاطون، لم يقل إن الماهية بيدها أمر الأشياء (فيدون)، إلا لأنّه كان قال إن بيدها أمر الكلمات (أقراطيلوس، 439 أ). وإذا قال أفلاطون، إن الأشياء تحاكي الماهيات، فما ذاك إلا لأن اللغة تحاكي الواقع. فمشكل المحاكاة قد طُرِح أولاً ما طرح بخصوص اللغة. لا بد إذاً من الذهاب إلى الأشياء ذاتها بتجنب الكلمات، ولا بد من المرور من النسخة "اللفظية" إلى الأنموذج "ال حقيقي". وقد يكون من مواطن ضعف الأفلاطونية

- راجع :

Edmund Husserl, troisième *Étude logique* : idée d'une grammaire absolue qui serait la logique (AC).

[«Épiméthée», Paris, PUF, 2002 ضمن سلسلة (لا الدراسات) إلى الفرنسيّة]

أنها تقدم علامات اللغة رسوماً، ومحاكيات، [33] بالنسبة إلى الحقائق في ذاتها، تلك التي يتغير أن نحاول إدراستها ففرا على "الظلال"، والكلماتُ بعض أنواع "الظلال". إن هذه السبيل هي طريق الكهف، حيث الكلمة هي أول الظلال. ولأن أفالاطون قد انطلق من اللغة، فإن كاملاً فلسفة الماهية التي له تحمل أثر اللغة، المعنى سابق على الكلمة. فهو إذاً أول الأسبقيات، وأول تعاليات الوجود على المظاهر. ويمكنا أن نضيف أن مشكل تأمل الأنماذج والمحاكاة إنما يرجع في أصله إلى مشكل أساس اللغة، مادام المشرع المثالي "ينظر إلى الأشياء" محاكاة لها في الكلمات (439أ). من هنا ما نتوهمه نحن بلا شك من فكرة اعتبار النماذج مباشرةً وبدون نسخ، وإذاً من فكرة الذهاب إلى الأشياء ذاتها، بدون الكلمات (439ب). فكيف تحمل فلسفة الماهيات أثر هذا المنطلق اللساني؟

**ب. السمة الثانية:** للولوج إلى مشكل الماهية بواسطة اللغة نتيجة عكسية: فكل فلسفة الماهية تحمل أثر هذا المنطلق اللساني (وفي مقالة ألف<sup>1</sup> من ما بعد الطبيعة، يسمى أرسطو، أقراطيلوس، أول معلمي أفالاطون).

إن الفعل الأساسي للكلام عند أفالاطون، ليس فعل الإضافة، وإنما هو فعل التسمية، أي فعل تمييز الواقع، وهو الفعل الذي يتمثل في تسطير حدّ لفظي للأشياء. فالتفكير الأفلاطوني لا يتعلّق في بدايته بالحكم، وإنما يتعلّق بالمفهوم. زد على ذلك أن التكلم يعني السعي إلى تبليغ شيء ما للشخص ما: فاللغة تقتضي تبادلاً بين ذوات. هي إذاً في آن آنَّ تعلم وتتميز، إذ [34] باللغة يعلم بعضاً بعضاً، وبها نميز الأشياء بحسب طبائعها" (388ب). ولكن التسمية، أي التمييز، تترجم على التعليم في 387ج. لذلك فإن اللغة لا تتوجه إلى الغير إلا لأنها تتعلق قبل ذلك بالأشياء. فنحن أولاً نميز الأشياء "بطبائعها" [اقراطيلوس 387ج و 388ج]. فالكلام ممارسة "براكسيس" تتعلق بالأشياء πράγματα<sup>2</sup> ج (387)، وما يعطي للأشياء طبيعة ما إنما هو الأوّلية التي لها. إن هذه النتيجة هامة بالنظر إلى كاملاً الأنطولوجيا الأفلاطونية. فالوجود متقطّع أساساً. إنه يتشرّد من البداية ضمن وقائع متعددة، ضمن وجودات (كثيرة). وبفعل هذا التفكير في

. 1 - 987.

2 - تقرأ : برأها.

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

اللغة، يبتعد أفلاطون، من الآن عن برمانيدس، الذي يرى أنه لا يمكن تعقل الالا وجود لأن الوجود أحد. أما لدى أفلاطون، فهو من الولهة الأولى كثیر<sup>1</sup>. إن الأنطولوجيا الأفلاطونية هي أنطولوجيا تعددية: فلأنه ثمة كلمات (كثيرة)، ثمة وجودات (كثيرة) (تأنطا). ولذلك كانت الأفلاطونية فلسفة منخرطة في تفكير عن تعاقل الوجودات فيما بينها، إذ كل وجود هو ما هو، ولكنه ليس كل ما سواه. فالوجود واللاوجود مقولتان تستلزم كل واحدة منها الأخرى: الوجود هو ما هو وفي نفس الوقت ليس هو الوجودات الأخرى. لقد أقر «برمانيدس»، على العكس من ذلك، تماهي الوجود والواحد. أما «أفلاطون»، فلقد كان منذ البداية أصلق بالأرض. إن الأنطولوجيا التعددية هي أنطولوجيا علاقية. وحسب «دياس»، فإن فلسفة «برمانيدس» تحتوي على قمة واحدة، أما عند أفلاطون، فإنه يمكننا أن نتبين «سلسلة من الذري [35] غير المتصلة» هي «الموجودات بحق» (الجميل، الحق، إلخ). هكذا تكون الأفلاطونية استقصاء لحفل تعددي من الدلالات، إذ تعرف الأنطولوجيا بكونها تفحصاً لمشهد يحتوي على أشياء تستحق أن نراها، وـ«سهل من الحقائق». وإن نواميس الماهية لمتضمنة في هذا التعدد:

- ناموس التعيين المميز: فإن تفكير هو قبل كل شيء أن تفرق، وتفصل، وتعزّف على الشيء بما هو ليس الواقع الأخرى. وأن ت الفلسف هو أن تعرف على حدود معرفة ما بما هي ليست معرفة أخرى. وفي هذا المعنى فإن الأفلاطونية تقف ضد الكتبية التي ترى التفكير ربطاً، واستعادة لكثرة المظاهر في الوحدة. بل التفكير عند أفلاطون هو التفريق قبل الربط، إن المشكل الأفلاطوني مماثل بهذا المعنى لمشكل الوضوح الديكارتي، إذ لا يبلغ الوضوح كماله إلا في التمييز بما هو تعدد حقل هو في بدايته مبهم [انظر اقراطيلوس، 386هـ]. فيتعلق الأمر ثمة بـ«وجود وجود»: ويكون التعيين هو الفعل التوزيعي الذي يخرج وجود الأشياء شيئاً شيئاً، و يجعل لكل واقع

1 - راجع :

Auguste Diès, *Autour de Platon Essais de critique et d'histoire*, «Bibliothèque des archives de philosophie», Beauchesne, 1927, tome II, p. 476 (AC).

طبيعته، راجع فيدون 78د، الجمهورية، الكتاب السادس 490ب، الجمهورية، الكتاب السابع 532أ، الجمهورية، الكتاب السادس 476أ.

- الناموس الثاني: لم يعد مشكل الوجود، في المفرد، قابلاً للتعریف. إن الأفلاطونية تقف أول ما تقف في مستوى الوجود المتعین، وإذا في مستوى عدّة منظمة من الدلالات. فالمثل تحصل كوجودات؛ لا بد إذاً من التساؤل عن وجود هذه المثل، وعن وجود هذه الموجودات. الوجود غير قابل للتعریف، ومشكل الوجود أشدّ المشاكل غموضاً. هكذا تتحول البداية الأولى البرمانيدية المزعومة إلى آخر البداهات. إن الغموض المشترك للوجود واللاوجود هو مقابل مبدأ التمييز هذا. فالوجود (في المفرد) هو ذاك الذي لا يقبل التعديدي، وهو ذاك المشارك بالمثل، أي بالوجودات العليا التي تتنقل [36] عبر الأجناس. لن يتعلق الأمر بالوجود بما هو مثل، وإنما بالوجود الذي للمثل.

### خاتمة الفصلين الأول والثاني

1. إن وظيفة الوحدة والهوية اللتين للمثال هي في آخر الأمر لازمة مبدأ أكثر أساسية، ألا وهو مبدأ تعين الماهيات. فهذا المبدأ يعطي الماهيات، داخل الأفلاطونية، ضرباً من الفردية. والأتو إنما هو الإبسي، أي العين (-en) الذي يجعل أن لكل ماهية حداً منه تحمل لقبها كـأيديوس.

2. يتطرق التقابـل الإبستمولوجي "وجود/مظهر" مع التقابـل الفيزيائي "وجود/صيـرورة"، وذلك منذ البداـية، لأنـهما يتـطابـقان داخـل اللغة: إذ مـظهر الكلـمات هو صـيرورة اللغة: فـأن أـقول "الـأشياء كـما تـبـدو لي" وـأن أـقول "إـن الـأشياء تـجـري" فـذـلك هو هو. لقد قـاد أـفـلاـطـون دـوـماً نـفـس الـحملـة عـلـى بـروـتـاغـورـاس، وـعـلـى هـيرـقـليـطـس، وـمـا تـطـابـق "الـإـنـسان مـقـيـاسـالـكـلـالـأشـيـاء" مع "الـسـيـلـانـالـكـلـيـ" إـلـا مـن عـلـم "الـمـشـرـع السـكـرـان". فإـنه هو الـذـي يـخلـع عـلـى مـظـهر الـوـجـود الـمـقـيـاسـالـمـوـهـومـلـلـإـنـسـانـ، لأنـه هو نـفـسـه تـائـهـ مـارـقـ. لـذـكـ ستـكـونـلـلـمـاهـيـةـ، فـيـ المـقـابـلـ، وـظـيـفـةـ وـحدـةـ وـهـوـيـةـ: هيـ بـمـثـابـةـ الـفـرـضـةـ الـتـيـ تـوقـفـ "هـيرـقـليـطـسـ"ـ، وـهـيـ الـتـيـ تـمـنـعـ الـأـشـيـاءـ مـنـ الـانـزـلـاقـ (اقـرـاطـيلـوسـ، 439ـ دـ -ـ هـ). فالـهـيـرـقـليـطـسـيةـ

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

عند «أفلاطون» هي فلسفة «سيلان أنف»، ومخاط لا يحتبس [440د]؛ إنها فلسفة رَعوم. وإنما تقلت الأشياء من التغير لأن لها تعيناً متميزة.

3. تحمل اللغة في طياتها خطأ آخر من التفكير، هو التفكير في الإضافات. فالتحقيق في [37] اللغة هو الذي يوحد ما كنا ظنناه فلسفتين مختلفتين، إذ الكلمة تسمية، ولحكتها أيضاً جملة (اسم - فعل). إن اللغة هي (موقع) العنق الأول (السفاطي، 262ج) بين الاسم والفعل. فالتحقيق في اللغة يتضمن التتحقق في الإضافات. وإذا كانت تعددية الدلالات تتضمن تفكيراً في مبدأ التعين المتميّز، فإن تصايف الفعل والاسم يستدعي تفكيراً في الاستلزمات والأرفع.

لقد ألح «أفلاطون» في مرحلته<sup>1</sup> الأولى على التمييز بين الدلالات، وعلى العلاقة التي تربط المحسوس بالماهية التي تحمل اسمه: كيف تغير الأشياء الجميلة في حين يبقى الجميل؟ ثم ظهرت من بعد ذلك علاقة الأشياء فيما بينها كمشكل أهم. ولحكته كان يكفي أن نحوال انتباها ليرز في الصدارة مشكل علاقة الماهيات (فيما بينها)، فإن التتحقق في اللغة كان يمسك بوجهي الأفلاطونية (هذين) مجتمعين.

---

1 - المرحلة الأولى، هكذا قرأتها: première phase ولم نقر phrase، [م.م.].

### [38] الفصل الثالث

## العلم والماهية

### I. - "الظن" بما هو سلب العلم

ستكون غاية الفصول الأربع التالية بلورة العلاقات بين العلم (ابستمي =  $\pi\alpha\sigma\tau\kappa\mu\eta$ )، والحقيقة (أليشا =  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$ ) والوجود. ويتعلق الأمر بأن نعرف ما هي أفعال النفس ومناهج المعرفة التي تقضي ضمانتها على الماهية والوجود. وفيما يبدو فإنه لا ينبغي أن يعلمنا هذا التحقيق شيئاً، لأن العلم عند أفالاطون، لا يُعرف أبداً بمعايير ذاتية (معايير اليقين، والتجاعة، والديمومة، والصمود أمام الشك، إلخ)، وإنما هو يعرف بموضوعه (فمشكل اليقين الديكارتي لا وجود له داخل الأفلاطونية). ليست المعايير الذاتية هي المعايير الأولى: فإن العلم إنما يبقى لأن الموضوع باق [انظر مينون (190)، فيدون (196، 198)] حول ضرورة العلم وبقائه في النفس). ليست المعايير السيكولوجية للعلم إلا الظل الذي تحمله في النفس مناسباتها من الخصائص الأولى للماهية. بل إنه ليمكنا أن نقول أكثر من ذلك: فليس ثمة من معايير ابستمولوجية: إذ لا ينطلق تعريف العلم من التفكّر (réflexion) في "العلوم" القائمة، وإنما تcasas علوم العصر، على العكس من ذلك، بمقاييس مطلق، هو مقياس العلم [انظر ثياتيتوس (146 د)]. فثمة صعوبة في درك (atteindre) الوحدة، أي "ما يكون هو في ذاته العلم". إن أفالاطون، يعالج مشكل وحدة العلم مثلما كان [39] عالج مشكل وحدة الفضيلة، فكما أنه ينبغي ردة مفردات البشر إلى المفردات في ذاتها، كذلك يعرف العلم من البداية بخلوص موضوعه [فيدون 166 - 67 ب]: "أن تكون خالصاً" فذلك هو "أن تعرف"، وهو القبض (saisir) على الخالص، والخالص

هنا هو الذي لا اختلاط فيه]. فالعلم إنما هو الذي يعزف بالوجود لا العكس، وإن أوضح النصوص في هذا هو نص الجمهورية، 7، نهاية 476 د<sup>1</sup> : "إن موضوع العلم الذي يتعلّق بالوجود هو ما يوجد". ومع ذلك، وبعد إعلانات المبادئ هذه، فإن فقد الأفعال التي يُعطي ضمنها العلم سُيَخْبِرُنَا عن الوجود على نحو لا تتوافقه.

### المفاجأة الأولى:

يتكلّم «أفلاطون» كثيراً عن العلم ما ليس هو. ويبدو أن بنية الفشل، والشكل المعضلي لمحاورة مثل ثياتيتوس يشيران إلى أن العلم هو ما ينقص المعرف الإنسانية التي استعرضتها المعاورة (ما ينقص الإحساس والظن، وما ينقص الظن المستقيم والظن المصحوب بالتحليل). إن البحث الأفلاطوني في الماهيات يتخد دوماً منحى نقدياً: "فصيّد" الماهيات يبدو صيداً منكرد الحظ. كذلك الأمر لدى كٌنٌتْ [Kant] حيث الوجود هو ما كانا ندركه لو كان لنا الحدس الأصلي. وتعطينا هذه السمة مجموعة أولى من التحليلات، المقاربة السالبة للعلم بواسطة النقد والفشل.

### المفاجأة الثانية:

إذا ما نظرنا إلى العلم من جهة الموضوع، بدا لنا أن ليس للعلم إلا ضد واحد: الجهل. ولنـ كـانت الأنطولوجيا تضطرـنا إلى أن نـفكـر بـواسـطة الأـضـدادـ، فـإنـ العـلمـ يـحملـنـا عـلـى أـنـ نـضعـ [40]ـ الوـاسـائـطـ؛ فـالـعـلمـ لـا يـعـطـيـ لـنـا إـلـاـ ضـمـنـ هـذـهـ الوـاسـائـطـ التـيـ هيـ عـيـنـ حـالـ النـفـسـ فـيـ حـرـكـتـهاـ بـيـنـ طـرـفـيـنـ لـا تـدـرـكـهـماـ، أـعـنـيـ الجـهـلـ وـالـعـلمـ الـكـامـلـ. ثـمـةـ وـسـيـطـ لـا يـتـمـيـ لـلـعـلمـ وـهـوـ ذـوـ وـضـعـ مـخـصـوصـ؛ إـنـ الـظـنـ مـسـتـقـيمـ. وـالـسـؤـالـ سـاعـتـهاـ هـوـ أـنـ نـعـرـفـ مـاـ إـذـاـ كـانـ ثـمـةـ مـوـضـعـ لـلـظـنـ مـسـتـقـيمـ.

### المفاجأة الثالثة:

ثـمـةـ وـسـيـطـ آـخـرـ هـوـ دـاـخـلـ الـعـلـمـ مـنـ غـيرـ أـنـ يـكـوـنـ مـعـ ذـلـكـ الـعـلـمـ الـمـطـلـقـ، وـهـوـ الـرـيـاضـيـاتـ. فـمـاـ هـوـ وـضـعـ الـرـيـاضـيـاتـ الـأـنـطـوـلـوـجـيـ؟ إـنـ الـرـيـاضـيـاتـ، تـبـعـاـ

1 - والأصلح هو 477 بـ، النـهاـيـةـ.

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

للمكتابين السادس والسابع من الجمهورية، مرحلة لابد منها في تخلص الفيلسوف، من غير أن يكون موضوعها بحق وسيطاً بين الوجود واللاوجود.

### المفاجأة الرابعة:

عندما نطرح مشكل الحد الأقصى للعلم فإننا نطرح قضية التأمل (ثيوريا). هل التأمل فعل معنوي للإنسان حقاً؟ هل هو أكثر من مجرد حدة، هل هو ضرب من الأفق لترقي المعرفة؟ إن مشكل تعالي الماهية داخل الأفلاطونية هو مشكل الارتباط بين الماهية والموت.

### العلم بما هو ما ينقص المعارف البشرية تحليل الرسالة السابعة وثياتيتوس

أ. تقترح الرسالة السابعة، التي لم تعد صحة نسبتها موضع شك، سلّم معرفة يختلف اختلافاً محسوساً عن السلم الذي تقتربة محاورة ثياتيتوس والمكتابان السادس والسابع من الجمهورية. فأهم ما في هذه الرسالة هو [41] التنبية الخطير الذي يصاحب تحليل درجات المعرفة ذاك: إنه تحذير صارم ضدّ ادعاءات الطاغية الفيلسوف الذي يتوهّم نفسه الفيلسوف الحاكم. لقد كان «دونيس السرقوسي» وضع كتاباً في الوعظ مقلطنا من بعيد. فكتب «أفلاطون» هذه الرسالة فضحى لكتابه عملية «دونيس»، ذاك الكذب الذي تمثل في الإيهام بأنه يكفي أن تلغوا عن الماهيات، أي أن «تفلطن»، حتى تكون فيلسوفاً. إن معنى الرسالة السابعة هو فضح فخ من أفحاخ فلسفة الماهيات: فالفلسفة ليست لغواً عن الماهيات مضاداً لـ«هيرقلطيتس»، بل الفلسفة شأن عسير، وهي تقضي دائماً مجھوداً، وتضحية. وليس الماهيات أقرب المطلوبات مثنا، وإنما هي أبعدها عننا. إن هذه الرسالة التي تترتب عنها أخلاق للمعرفة، تحمل عين نبرة الحاشية الأخيرة من إيشيقا «سبينوزا»، [Spinoza]: «كُلُّ ما كان جميلاً، فهو عسير بقدر ما هو نادر». إن زمن الحقيقة زمن ذو تنافس مخصوص، وایقاع مخصوص، وهو يختلف اختلافاً عن زمن الصناعة الذي يمكننا فيه أن نقصر متى شئنا أسلوب صناعة ما. لقد جعل السفسطائيون الناس يعتقدون أن التربية الفلسفية تقنية كالتقنيات، وأنه يمكن للمرء أن يسرّعها وأن ييسرها. إنما هي صناعة هي أقرب إلى فك الرموز والألغاز منها إلى تقنية أصحاب

الصناعات؛ فالماهية هي "الطريق" الطويل دوما. إن اللغة الأفلاطونية هي هنا عين لغة الفياثاغوريين، وعين لغة برمانيديس؛ الفلسفة طريق ورحلة. وإن بعد الحقيقة سبب أول لتكتير درجات المعرفة؛ فموضوع الوسائل إنما يقدم على جهة تدرج ترهيدي، حيث لا تكون المرحلة إلا بما هي سلب؛ فليست بعد هي الحقيقة.

وتعُد الرسالة السابعة (342 - 344) أربع مراحل وأربع درجات للمعرفة: الاسم، والحد، والصورة [42] والعلم. فأما الـ"الأوسيا" فإنها لا تأتي إلا في المرتبة الخامسة، إنها "بعض خامس". لقد حذرتنا محاورة أقراطيلوس من دعاوى علم الاستيقاظ الذي هو علم مغلوط؛ فالحد الذي يتموقع هنا في الدرجة الثانية من المعرفة ليس هو ما تبحث عنه المحاورات السocratique؛ وعندما يؤخذ العلم من متون التبسيط، يتدرج الحد بعيدا إلى أسفل فلا يكون إلا سلخا للاسم، ولا يكون بمقدوره أن يعلو على شقشقة الألفاظ، بل يبقى ضربا من تفسير الكلمة داخل شقشقة الألفاظ. ليست الماهية إذا لا الحد ولا الشكل (الذى سيسميه كنَتْ) "إنشاء". فـ"الدائرة فى ذاتها" مختلفة تمام الاختلاف عن حد الدائرة أو عن شكلها. وإنما يقال العلم "في النفس"؛ وهو خالص فعل الفكر وليس له من حامل لفظي أو تصويري (مادي)؛ العلم قائم في النّفس. فللعلم هاهنا "وشيجة" وـ"انتظار" مع الماهية، هو "جنسها" (راجع محاورة فيدون حيث تجانس النفس مع المثل). إن العلم شكل من أشكال التطابق مع الوجود. والماهية هي ما ينحو نحوه العلم، وما يلامس تخومه. فما يتعلّق به الأمر هاهنا إنما هو حد نقترب منه وأفق نترقى إليه. هكذا تحمل الماهية إلى الحد الأقصى من "نقص" الوجود.

ب. وإنما انطلاقا من هذه الرسالة السابعة [Lettre VII] يمكننا أن ندرك أسلوب فشل محاورة ثياتيتوس بما هي سلبية أنطولوجيا المعرفة (راجع غولدميدت Goldschmidt)<sup>1</sup>. لماذا يُعرَف العلم هاهنا، على نحو غير مباشر، بكل ما ليس هو؟ فالعلم، في ثياتيتوس، [43] هو أولاً فنْ دحض العلوم الكاذبة [fausses sciences]. فيظهر هكذا حدأً أو وضع حد [limite]، وأمرا بالتوقف

1 - راجع: غولدميدت Goldschmidt ولعل العنوان المقصود هو : *Les Dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Paris, PUF, 1935 (AC).

انظر لاحقا ص. 45 الامامش :

موجهاً إلى كلّ فلسفة من فلسفات المباشر [immédiat]. وإنما هكذا يظهر العلم في كامل المحاجرة، غالباً، غالباً - حاضراً. هو نقد للمباشر الأول، وهو نقد "للطبيعي الطبيعي" [le tout naturel]، بالمعنى الهوسري، أي لما يغطي الإحساس، والظنّ المستقيم، وحتى "الظنّ المستقيم المشفوع بالتعليل" [opinion] opinion] droite accompagnée de raison. وتعلق المناقشة الأطول بالإحساس إذ يتعرض لنقد غليظ: فمصير كلّ شيء يتقرر في القسم الأول من ثياتيتوس. لا بدّ، في كلّ مرة، أن تُقْنَى الحقيقة من جديد بنقد التجريبية [empirisme] ويدحض لها. فتلّك كيفية في الاستئناف دوماً بالشكّ تقرّب «أفلاطون، أكثر ما تقرّبه من ديكارت». «ما هو يقيني ليس بيقيني». لا بدّ من استرجاع الوجود بنقد للظاهرة، وللقلائلين بالظاهرة [phénomène]. ما هو الطبق الرئيسي للظاهرة؟ هو عين عبارة محاورة أقراطيلوس [Cratyle]؟ تجري على لسان بروتاغوراس: «الإنسان مقياس كلّ شيء».

ولكنّ زاوية الهجوم [على الظاهرة] ليست هي هي. ففي حين يهجم «أفلاطون، في أقراطيلوس على الجانب الذاتي، أي على [قاعدة] "لكلّ حقيقته"، أو "الحقيقة الخاصة بكلّ واحد من الناس"، فإنه ينقد في ثياتيتوس بداعية المظهر، وبداعية الإحساس بالإدراك [«من يعرف يحسن بما يعرف»، 151هـ]. إنّ «الأستانومي»<sup>1</sup> هو الذي يهاجم. فمبداً الدّحض يقوم على تماهي المقالات الثلاث: الإنسان المقياس في كلّ شيء [بروتاغوراس]، الحركية الأنطولوجية «هرقلطيّس»، العلم الإحساس «ثياتيتوس». أما عن حرّاك هذا الدّحض، فإنّ «أفلاطون» يستخدم استراتيجية في النقاش تمثل في الإطناب في موقف [44] المقالة التجريبية وفي تجذيرها إلى حد تصبح معه غير قابلة للدفاع عنها. وتمثل عملية الهدم الذاتي تلّك في حمل المقالة التجريبية إلى الفرضية الحرّكانية [mobiliste] وحمل هذه إلى أساسها، وهو اللاتعين [indétermination]. وغياب حدود الحقيقة غالباً سينعد معه الأئّدوس.

فإذا قيل: «صحيح هو ما أفكّر فيه»، لزم القول بأنّ الإحساس هو في اللحظة. هو يتحدد بعين انجاسه [الّذى هو] «الآن - ال هنا» [lebendige Gegenwart]<sup>2</sup> حسب

1 - وتعني: الإدراك بواسطة المواسن أو العقل.

2 - حرفيًا: الحاضر الحي.

العبارة الهوسرلية]. إن لنا حاضراً متبدلاً لذات جديدة دوماً. ولكن فلسفة لأن عند أفلاطون، هي فلسفة غير ممكنة. إن اللقاء - المتبدل هو نفسه - بين آن الموضع وأن الذات يجعل الأفعال الإنسانية الأساسية ممتنعة لأنّه يجلب عليها خراب الالاتتين. وهكذا تصبح المناقشة ممتنعة: كيف السبيل إلى النقاش والإنكار إذا كانت لكل المظاهر حقوق متساوية؟ فوق ذلك، فلن يكون بإمكاننا أن نشرع، فشلة لاتعين للعادل والجائر (77ج-179د). وتمثل قمة الحرج في نقد "الانطباع" [impression]: "فالبايوس" هو انفعالي أنا كل مرّة في الحاضر (79د). فإذا أخذنا الانطباع مأخذ الجد، تبيّن لنا أنه لافكرة non pensée -. وتُعرَض الحجّة الرئيسية من 181ج إلى 183ج: فالالاتين يتردّى إلى الالافك، ومؤشر امتناع التفكير هو امتناع فعل للتسمية: وإنّه لامتناع جلب للخراب على الفكر من امتناع المناقشة أو امتناع التشريع. فلا يمكنني حتى أن أقول إنّ العلم هو الإحساس، لأنّ الاتين فكري يبيع لي أنّ أقرّ في الآن نفسه نقيس ذلك (183 أ - ب): الإحساس هو "كذا ولا كذا"، "علم ولا علم". [45] ويعني ذلك أن التجريبية فلسفة بكماء ضرورة. نهاية الليغين هي نهاية اللوغوس. وعند أفلاطون، فإنّ فكر المتحرّك هو عين الخلف مصوغاً في لاقلمة، وفي لافكر. وهكذا تعطينا هذه المناقشة الرؤوس المثلبي [décalque négatif] لمبدأ التحديد البين [détermination distincte] الذي ردّنا إليه فلسفة الماهيات. فهذا المبدأ هو المبدأ المقدّر ضمن الحجّة التي تماهي بين الالاتحديد والالاقول والالافك. إنّ نقداً سوسيولوجيا صرفاً يقتصر على نقد استقرار اللغة بسبب فائدتها الاجتماعية والبراغماتية، يظلّ على سطح المشكّل. فحتى يكون ثمة شيء هو "شيء ما" [du quelque chose] لا بدّ من شيء هو متعين ما [du déterminé]: وحتى نستطيع أن نفكّر، لا بدّ من وجود منطقة ما للواقع تمكننا من تعين شيء هو شيء ما [وهو ما يسميه كنث، تأليفية التعرّف، erkennen, wiedererkennen]، تعرّف معنى يظلّ ثاوياً في عين سيلانه. وذلك شأن «هوسنل» [Hosnul].

إنّ مكرّ أفلاطون، وسخريته، أن لا يقول قوله الفصل<sup>1</sup>. فالمحاورة تجري حتى النهاية في أجواء الضيق هذه، الضيق المستقيم، الضيق المعلّ؛ أما بقية المحاورة

---

Victor Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Paris, PUF, 1935 (AC) - راجع 1

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

فستتمثل في تطبيق تجاوز بالإلحاق [يقتصر فيه على إلحاق النعut "مستقيم" ثم النعut "معقول"] وليس في تطبيق "تجاوز بالتحول". ما هذا التعليل الذي ينضاف إلى الظن؟ إنّ [أفلاطون]، بهجومه، في آخر ثياتيتوس، على الظن الصادق [vraie المصحوب بالتعليل، إنما يستهدف الوضعانية المنطقية [positivisme logique] التي ترى في العقل وظيفة تأليفية صورية لعله يكون بها ضربا من العقل المبثوث في ثنايا الإدراك. إن ما ينقص هذه المقالة هو حضور الرجود عينه (187)، لأنّ "النفس" [46] عملٌ حول الوجود<sup>1</sup>. إنّ معقولية ما لا تزال دون العلم. ذلك هو أيضاً نفس شأن نقد الضرب الثاني من المعرفة عند سيبينوزا؛ فهي ما تزال معرفة بالفكرة العامة، لا بالماهية المفردة. أو هي، كما تقول الرسالة الموجزة [Court *Traité*، ليست "تحصيل الشيء ذاته".

وهكذا فإنّ حقيقة الوجود تُلْاحِق عبر ثياتيتوس بدون طائل. ومع ذلك فإنّ فشل ثياتيتوس ليس فشلا تاماً؛ ذلك أنّ [أفلاطون] يفاجئنا عند منتصف المحاوره (185 – 187)، فيعطيها المفتاح: إنّ المعرفة الحقيقة للنفس هي معرفة الكُيَّنا، معرفة المشتركات<sup>2</sup> [les communs]. وتعمد بنا هذه المشتركات إلى الماهية بثقلها الأنطولوجي، لأنّ [هذه المشتركات] تحتوي على "الوجود" من جهة كون الإستي والأوك إستي<sup>3</sup> ماثلين له جوهريا. ت يريد أن تتكلّم عن الأوسيا وعن اللاوجود، عن الشابه والتنافر، عن التماثل والاختلاف، وعن الوحدة، أخيراً، وعن كلّ عدد يمكن تصوّره في خصوصتها... (185ج). ويسأل: هل تُرى يدرك الحقيقة من لا يصل حدّ الأوسيا؟<sup>4</sup> (186ج) وحيثما لم ندرك الأوسيا، هل يمكننا أبداً أن نحصل على العلم؟ (نفسه). وهكذا فإنّ الفعل الذي يتحقق في العلم وحقيقة العلم، هو "الفعل الذي تقطع فيه النفس بمفردها وبغير معاورة إلى وجود الوجودات" (187ب). وأما "الوجود فهو في جميع الأجناس الأكثر امتداداً" (186أ، راجع السفسطائي). ليس الوجود [47] تعينا، ولكنه ما

1 - لا تبدو هذه الإحالة دقيقة (187) بالنظر إلى الشاهد الذي يعقبها.

2 - في ترجمة ديباس.

3 - إستي = يوجد - أوك إستي = لا يوجد.

4 - وفي هذا السياق فإن ترجمة أوسيا تكون إذا "الوجود".

5 - عن الترجمة الفرنسية لـ إميل شميري.

GF-Flammarion : l'être, «c'est ce qui est le plus commun à toutes choses», op.cit., p. 127.

يجري عبر الماهيات والتعيينات. ولكن هل هذا جواب؟ فالتماهي بين الحقيقة والوجود هو هاهنا تماهٍ يُعرض كمهمة للمعرفة؛ وهو من تلك الأشياء "التي تجتهد النفس في بلوغها بنفسها وبدون وسائط" (186). لذلك لا تستعجل محاورة ثياتروس أن تدرك غايتها (راجع 186ج). وفي ذلك يقول فستوجيار، [Festugière]: "لا تعطينا محاورة ثياتروس نشوة الوجود، وإنما مأساوي الوجود".<sup>1</sup>

لِمَ كانت محاورة ثياتروس لا تستعجل مزيداً أن تدرك غايتها؟ مفتاح الجواب في صورة الفيلسوف (172ج - 177ج) التي تراجع تقريره بروتاغوراس، وتسلل إليه: فصورةُ الفيلسوف جوابٌ وجداً غير جدلٍ، يُدخل إليه غرضٌ فشل الفيلسوف بما هو جوهر الفلسفة عينه.

إن صورة الفيلسوف هذه تمثل ضرباً من الوقفة في مركز المعاورة، وتقدم لنا في الآن نفسه قصده الحقيقي. هي مراجعة صورة بروتاغوراس، التي لا تصف مقالة فحسب بل تصف كذلك أسلوباً فلسفياً: فالسفيطي هو الحاذق، وهو ذاك الذي يستطيع العبث، ويصطاد في الماء العكر. هو ذاك الذي يرثا للحركية المكلية. وحيث ينعدم الفرق بين المستقيم والكاذب، يكتفي هو بمعيار من الصحة ومن المنفعة. لن تجده مبدلاً للأراء لأن كل الآراء متسا凡ة. سيقلب "أحوال" السوء رأساً على عقب، كما الطبيب: كلامه هو البسم.

إن الدحض الحقيقي لبروتاغوراس، ليس حجّة الدحض، بل هو تقريره الفيلسوف: ضربٌ من "الشهادة" التي تلتّحق بنبرة الرسالة السابعة. إن في نبرة صورة الفيلسوف هذه تشاواماً كبيراً، [48] ومرارةً غامرةً. رسم تلك الصورة هو محاكمة الصلف اليومي. فالسفيطي مرتاح إلى دنياه، هو رجل المواقف العاجلة، كالسياسي (172هـ). وأما الفيلسوف فهو على النقيض من ذلك رجل المصاربة، ورجل أطول المداولات. ولكنه في الآن نفسه لا محل له من الإعراب في [تصريف] شؤون الناس، آخرق [راجع محاورة غورجياس: "الفيلسوف" ذو السحنة التي ترغّب في صفعها]<sup>2</sup>. إن تفاؤل الحقيقة مشدود

1 - دون ذكر المصدر في الدرس ولعله الكتاب المذكور لاحقاً  
*Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 86, note 2.

2 - المعتقدان أصحابها المحقق.

إلى تشاوم الحياة: "من المحال أن يذهب الشر يا ثيودورس،" (176أ). لذلك ليست الفلسفة "طريقاً" فحسب، ولا تصعدا، كما ستقول الجمهورية، ولكنها أيضاً "هربة" و"انفلاتة". "ألا من هنا، من هذه الدنيا، عجّل فأفلت إلى هناك، إلى أعلى". وتمثل الهربة في أن نمايل الربّ على قدر الطاقة". وإنما نمايله بأن يصبح المرء عادلاً وفاضلاً من حيث وضوح الفكر [ميافرونيسيوس]. فالتجاه الفلسفى، على مستوى الأفكار، مشدود إذاً إلى فشل على مستوى الحياة: لا ينبغي أن ننسى أن الفلسفة مرتبطة بسلوك فشل. هل أفلاطون بعيدٌ جدًا عن الأنطولوجيا السلبية لـ«كنت»؟ فاللامشروع عند «كنت»، أيضًا هو ما يضعه العقل لحدٍ مزاعم الإحساسية. إن نقد بروتاغوراس، يعلن عن نفس الحركة، إن مشكلًا هاماً ومضاعفاً يطرح في هذاخصوص:

- ففي ما يخص أفلاطون: هل ثمة عنده أثرٌ لأي حدس حقيقي في هذه الحياة؟ هل ثمة مباشر ثان، أم إن الشوريا هي فقط الرجاء الأقصى المرتبط بالشفرة المضاعفة للتذكر والموت؟

- وفي ما يخص الأفلاطونية: لقد شَقَت الأفلاطونية التاريخ فلسفة للتأمل. ولكن [49] الأفلاطونية المحدثة هي التي وضعت أن النفس يمكن أن تكون نوس [عقلًا]، وأن تجد غايتها في الاتحاد بالماهية. فهل هذه الخاتمة القصوى للنفس [متحددة] في حقيقة الماهية هي الأفلاطونية الحقيقة؟

## [50] الفصل الرابع

### العلم والماهية

#### II. - الظن المستقيم " وسيطا"

هل الظن المستقيم وسيط للمعرفة الحقيقة عند أفلاطون؟ إن محاورة مينون هي بامتياز محاورة الظن المستقيم. ومعرفة ما إذا كان الظن المستقيم وسيطاً بين الاعلم والعلم هي في النهاية معرفة ما إذا كانت محاورة مينون محاورة معضلية أو محاورة مكتملة. إنها كما سترى، ورغم إجابتها الموجبة عن [مسألة] الظن المستقيم، محاورة تفشل بالنظر إلى العلم.

#### أ. التمهيد لمَعْرَفَة [notion] الظن المستقيم في مينون، بواسطة "المعضلة".

من الضروري أن نعتبر دوماً المعاورة الأفلاطونية في وحدتها الدرامية. ففي نهاية الثالث الأول من مينون، نصل إلى معرف الظن المستقيم كجواب عن تحقيق طويل سنته الفشل: فيظهر الظن المستقيم كردة من النفس على وضعية فشل. إن أول أسئلة مينون هو السؤال التالي: هل يمكن أن نُعلم الفضيلة؟ وهو مشكل يخصّص ذلك العصر، ويعود إلى التساؤل التالي: هل ثمة أخلاق في شكل معرفة قابلة لأن تنقل؟ [راجع مينون 72 ج، 74، 77أ] هي محاولات ثلاثة تفضي ثلاثة مرات [51] إلى فشل. والمرة الثالثة هي محاولة لتعريف الفضيلة بواسطة العدل. و ساعتها يُقارن «سقراط» بسمك الرغادة الذي يخدر كل من يلمسه (80أ - ج). فيعترف سقراط، قائلاً: إذا

كنت محرجاً فلأنني أنا نفسي محرجٌ. إن مسألة الظن المستقيم تظهر هنا، في علاقة ب نقطة العطالة هذه من المناقشة.

بـ. منعرج "المعضلة" إلى "البحث".

يظهر الظن المستقيم لأول مرة في علاقة مع فكرة البحث. "كيف السبيل إلى البحث عن شيء لا تعرف ما هو أصلا؟ وإذا افترضنا أنك تجده، فبم سترقه؟" (80d). ينطلق البحث من حرج، من أبوريا ليست مع ذلك جهلاً مطبقاً. بل الأبوريا جهل موجه، أو هي جهل ممتنع، ثمة في الحرج ضرب من شيء ما نبحث عنه [راجع العبارة: "كان هذا الأمر على طرف لسانى": فكأنما في هذه العبارة نوع من التعرف السليبي إلى ما نبحث عنه]. إن المشكل المطروح هو مشكل ما يسبق المعرفة، أو ما يسبق العلم. فأفلاطون، يربط النفس دوماً بصفتين: الحرج والبحث [ويناسبهما الفعلان: أبورين وذريتين]. إن غرض التذكر يظهر لأول مرة في محاورة مينون. ومهتمة على وجه الدقة أن يوضح بواسطة الأسطورة حالة النفس تلك وقد مستها شعور بهم بالحق، يريد أفلاطون، أن يشدد على تلك الحال من حرارة النفس وحماستها إذ تكتشف الحق وهي لا تزال دون القدرة على تعليله. فالظن المستقيم أكثر بكثير من "افتراض" [بالمعنى الحديث للعبارة] قد تتحقق منه لاحقاً. إن ولادة الافتراض يكللها عند أفلاطون، جوًّا من اللامقول قارب أن يكون صوفياً. إن مشكل الظن المستقيم يطابق مع [أفلاطون، مشكل بداية حلول 52] الحق في نفس من الأنفس، وهو يطابق مشكل "تمو" الحقيقة التي تبدئ وتنتهي ذاتياً، رغم كونها في حد ذاتها لا تبدئ ولا تنتهي. الفعل الثالث هو فعل "مائاثنين"، تعلم: ذلك ما يسميه أفلاطون، التذكر. فقبل أن يكون التذكر كشفاً لسبق النفس على جسدها (81d)، قبل ذلك، يمثل التذكر انجاس [Ursprung] الحقيقة في نفس ما. إننا، مع تعرف عمل النفس هذا، أمام وسيط سيكولوجي ملتبس، بين المعرفة واللامعرفة.

جـ. تعرُّف الحق.

ولكن الظن المستقيم أكثر من هذا: سيكون قوة تعرف الحق قبل إقامة الدليل عليه. ذاك مغزى المقطع الشهير عن العبد، وهو مقطع لو قلنا إن العبد

يعثر فيه وحده على الهندسة مثل بascal الطفل، وإنه يحلّ بغير مساعدة أحد مشكل تضييف المربع، [لو قلنا ذلك عن هذا المقطع] لشوهناه، لو تفحصنا عن قرب مسألة العبد، لوجدنا أن نتيجتها أبسط بكثير. كيف ستسير هذه المسألة؟ لابد أن نلاحظ أن ما ينجزه العبد ليس هندسة. إن مدار هذا المقطع هو أن نظهر أن العبد قادر على أن يكون طرقاً في المسألة وأن يجب أجوبة صحيحة دون استعمال أي حجّة نقلية<sup>1</sup> (82ب). هي طريقة في التعلم من النفس فيها شبه كبير من النور الطبيعي عند ديكارت، وعندما أخطأ العبد مرة أولى في 82هـ، لاحظ «ocrates، لمينون، قاتلاً»: «ترى أني أفتصر على مسألته»، «إني لا أعلم شيئاً». فالظن المستقيم هو المشاركة في المسألة، والقدرة على أن تكون مسؤولاً. والظن المستقيم مرتبطة جوهرياً بحوار. فالعبد يعامل كمتعلم لا كشيء من الأشياء، وهو بما هو كذلك، يشارك في [53] مسألة تحتوي على محاولات وأخطاء، لذلك يحتوي البحث على حلّين كاذبين، تسوق إليهما كلّمتا "الضعف" أو "عند منتصف الطريق". وفي مستوى (84أ - ب)، يقع العبد في حرج، ولكن هذا الحرج ليس سليباً خالصاً. فocrates يقول عن العبد إنه لئن كان لا يعرف، فإنه على الأقل لا يظن أنه يعرف.

ولتكن «ocrates» - لا العبد - هو الذي يشير إلى وسيلة العثور على الحل، ألا وهي تقسيم كلّ مربع من المربعات بقطره. فليس بمقدور الظن المستقيم أن ينجز علماً رياضياً، ولكنّه يسمح بالمشاركة عبر المسألة في حلّ مشكل [رياضي]. إن المشكل المثار هنا هو مشكل تلقائية الاكتشاف (85د) من جهة أن العبد يتعرّف الحقيقة بعدها من أبعاد نفسه التي له، وبما هي حقيقة "باطنة" فيه، لا بما هي تعليم "أجنبي" عنه. فأفلاطون، يقرّب للمرة الأخيرة هذه التلقائية من معرف "البحث" (86 ب - ج). إن وجود الحقيقة في "النفس" (86ب) يعني أن "البحث ممكن؟ بل يزيد «ocrates» فيتحدث عن "واجب للبحث" [ذئن ذزيئن = ٢٧٤٦٢٧٢] يقع عليه أن يستحسننا على مغادرة الكسل. فأفلاطون، هو نفسه يرى أسطورته في التذكرة إلى تشجيع على المجهود:

1 - نقلية: ترجمتنا بها *autorité d'* في معنى الحجّة المنقوله عن سلطة معرفية. [م. م.]

يمكن للمرء أن يجد ( $\text{هُوَرَيْن}=7\text{v}\text{p}4\text{v}$ ) الحقيقة لأنه يملّكها في نفسه.  
الظن المستقيم هو الحقيقة "لقياً".

هـ نحن الآن في حال يسمح لنا بأن نجيب عن السؤال الذي ابتدأنا منه: بأي  
معنى يكون الظن المستقيم وسيطاً للعلم؟

#### د. علاقات الظن المستقيم بالعلم

ثمة ثلاثة سمات تخصص الظن المستقيم في علاقته بالعلم.

[54]- هو ليس درجة من درجات المعرفة قد تطابقه درجة من درجات الوجود، وإنما هو مجرد وسيط **سيكولوجي** يظهر كلّ معناه إذا ما اعتبرنا أن النفس ذاتها وسيط. إن معرف الظن المستقيم هذا ليس من شأن إبستمولوجيا، وإنما هو من شأن بيداغوجيا، أو "تربيّة نفسية" كما يقول روبيان [Robin]. الظن المستقيم صيرورة العلم في النفس (85ج).

- سوف تظهر وظيفة أخرى [للظن المستقيم] عندما نعود إلى المشكل الذي تركناه معلقاً، أعني مشكل معرفة ما إذا كانت الفضيلة قابلة لأن تعلم. ستظهر ساعتها وظيفة براغماتية للظن المستقيم على المستوى الإيثيقي. لم تكن هذه الوظيفة لظهور في التحليل الرياضي حيث يتشاربها العلم في عين تقدّم المعرفة، وإنما هي تظهر في مستوى الأخلاق والسياسة حيث سيستقر الظن المستقيم ليصبح مستوى من مستويات النفس ذاتها. إن الظن المستقيم عند السياسيين هو مشكل أولئك [السياسيين] الذين نجحوا: بيريكليس، وسولون، الحكم. ولكن موقع هؤلاء ليس على مستوى العلم، فهم لم يكونوا قادرين على تحكيم تلاميذ لهم، ولا كانوا معلّمين، مما يعني أنه ليس ثمة علم سياسي [ترتبط اللغة اليونانية بين هذه الثلاثة في جذر واحد: المعلم، والتلميذ والمعرفة؛ أو المدرس والمدرّس وما يدرّس؛ إن شيئاً ليس فيه لا "مدرس" ولا "مدرس" لا يدرّس" 96ج] وإنما في هذه الوظيفة البراغماتية يكون الظن مستقيماً،  $\delta\theta\vartheta\omega\varsigma$  [=أرثوس، 97أ - ب]. وتقارن هذه الاستقامة بجودة دليل يرشد الناس إلى مكان ما، دون أن يكون قادرًا على تعليّل استقامته بالعلم؛ ستكون له استقامة للفعل (97ب). وإنما على هذا الوجه يكون الظن المستقيم دليلاً جيداً، وربما فاق العلم: [55] فاستعجال

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الأحوال في السياسة مثلاً يتطلب اختصار المداولات الطويلة (98ج). "لا وجود للعلم دليلاً في العمل السياسي" (99ب).

- وأما بالنسبة إلى المعرفة الصادقة، فإنّ الظن المستقيم حالة النفس العابرة غير المستقرة، هو<sup>1</sup> "Einfall" [خطفة]، ولمح خاطف للحقيقة. "إن الأظانين المستقيمة تظلّ تفلت من النفس مالم نشدّ وثاقها باستدلال سببي" (99أ). ويتأكد عدم الاستقرار هذا بتقريره من كلام الشعراة (99ج) والعرافين والأنباء الذين "كثيراً ما يقولون الحقيقة، ولكن دون أن يعرفوا شيئاً عن الأشياء التي يتكلّمون عليها". فحقيقةتهم هي الحقيقة في هيئة نبوءة، وهم يستحقون أن يسمّوا "اللهيّين" [θεῖοις]<sup>2</sup>، ولكن بلا عقل. حقيقةتهم هي الحقيقة رؤيا [أونار = ὄντα = واصطفاء إلهيّاً، ونعة [τιγμόνια]، وزيارة ملهمة [visitation]. يوصفون بأنّهم إلهيّون، ولكنّ هذه الكلمة عند أفلاطون هي في الآن نفسه تحسّن وتقبّح. فالظن المستقيم إلهام إلهيّ، وهو حقيقة [حصلت] نعمة لا برهانًا.

### الخاتمة:

وهكذا فإنّ هذا الوسيط السيكولوجي والبراغماتي يقصى باخرة من العلم، لذلك كان المينون، رغم نتيجته الإيجابية، محاورةً معضلية. وفعلاً فإنّ سقراط، ينهيها كمن يرمي سهامه وهو هارب (100ب): إن الفضيلة، وهي "فضل إلهيّ"، ليست معرفةٍ ما دمنا لا نعرف "ما الفضيلة ذاتها في حد ذاتها". فالظن المستقيم هو في الآن نفسه تمهيد وفتح؛ هو وضع العبد على طريق الحقيقة الرياضية، ولكنه يترك رجل الدولة الأمثل [56] خارج الفلسفة الحقيقة. لذلك فإنّ النتيجة الملتبسة لمحاورة مينون لا تناقضُ النبرة الصارمة لمحاورة غورجياس التي لا تتنازل عن شيء لفائدة النسيبي والبراغماتي.

1 - وليس "هي" لأنّ "Einfall" مذكر.

2 - ثغراً : تكيوس.

## [57] الفصل الخامس

### العلم والماهية

#### III.- "ال وسيط" الرياضي

المشكل: تقوم الأفلاطونية على تعارض أنطولوجي ذي حدين: الوجود والمظاهر، أو الوجود والصيورة [وين نقد افراطيلوس وثاتيتوس تضامن الدوكين =  $\alpha\tau\theta\alpha\tau=\gamma\epsilon\tau\theta\alpha\tau$ ] حسب «بروتاغوراس»، مع (الغينشاي) حسب «هيرقلطيس». فما هو ساعتها المدى الذي لنظرية إستمولوجية في الوسائل [intermédiaires]? تقتضي الإجابة عن هذا السؤال أن ننظر في أي المعانى تكون للرياضيات وظيفة الوسيط. هل الموضوعات اریاضية نفسها كائنات وسيطة أم إن للمعرفة الرياضية وحدها موقعها وسيطا دون أن يكون الموضوع الرياضي نفسه كائنا أقل من الموضوع الإيثيقى مثلا؟

- أ- الكائنات الرياضية والإيثيقية على نفس المستوى
- ب- التوحيد بواسطة الخير في الجمهورية
- ج- أمثلة الخط المستقيم.<sup>1</sup>

#### [58] أ. الكائنات الرياضية والإيثيقية على نفس المستوى

في المحاورات الأخرى غير الجمهورية، تُعاملُ الكائناتُ الرياضيةُ والكائناتُ الإيثيقيةُ والأمثلةُ الأخرىُ للمثال على نفس قدم المساواة: المثل الرياضية مثل كغيرها ولا شيء يبيح القول إنها مثل أقل من غيرها. وإذا كانت

1 - سيتعلق الأمر لاحقا، ص. 63، في ج. بـأمثلة الخط المقسم.

الأمثلة في المباحثات الأولى هي خاصة من طبيعة إيثيقية، فإن ذلك هو بخاصة لأسباب من حيثيات موضوع البحث ذاته ([الشجاعة، إلخ.]). ولكن ثمة كذلك موضوعات جمالية مثل الجميل في هيبياس الأكبر، ([أوتو تو=  $\tau\alpha\tau\delta$  αὐτόν]). ومن اللافت أنَّ الفيديون تعطى مثالاً نمطاً للمثال أمثلة [exemples] أرثماتيقية، أو رياضية: الرُّثُر، المساوي، الائينية، الثلاثة (75ج - د، 76 د، 78 د، 100 ب). فالأمر متعلق تحديداً بمحاورة ذات هيئة إيثيقية قوية بل حتى صوفية، حيث تظهر خاصية النفس - قرابتها من المثل - ضمن تفكير في الموضوعات الرياضية. وإلى ذلك فإنَّ وزن الأمثلة الرياضية سيظل يتزايد داخل الأفلاطونية: فهو الذي سيُبرِز علاقَة جديدة بين الموضوعات الحسية ومثالها، علاقَة لم تعد علاقة محايَة وملَك ([ميتشيس]). وإنما باتت علاقَة أنسودج بمحاكاة غير مطابقة ([ميمازيس]). وسنعود لهذا الأمر لدى التَّنَظُّر في مشكل الوجود السابق للمثال. إنَّ الأمثلة [exemples] الرياضية لا تهيمن فقط [على غيرها من الأمثلة]، بل كأنما صارت تلتَهمها التَّهاماً. وهذا فالعدل في الجمهورية علاقَة رياضية من التَّناسب بين أجزاء النفس وأجزاء المدينة. وبآخرة (59) فإنَّ جميع المثل، إذا صدق «أرسسطو»، قد تكون أصبحت أعداداً لدى نهاية الأفلاطونية التي لعلها انقلبت إلى مينا - رياضيات. فما الذي يعني إذا الاستهجان النسبي للكتابتين الرياضية ضمن الكتابين السادس والسابع من الجمهورية؟

تعطي مباحثة ثياتيتوس (185ج) على نحو عشوائي<sup>2</sup> موضوعات للنفس إذ «تفكر متوحدة مع نفسها» كيفيات جوهريَّة ([الساخن والبارد]), وتحديَّات سيسميها «أرسسطو» لاحقاً مقولات الوجود واللاوجود، وهو هو والآخر، وستصبح أجناس الوجود. وعلاقَات صوريَّة كالتشابه والاختلاف، وبين رياضية كالواحد [l'Un] والأعداد، ثم كذلك الجميل والقبيح والخير والشر (186 أ - ب). وفي نفس الوقت فإنَّ أفالاطون يخصُّ الوجود [أوسيا] على نحو ملغر

Joseph Moreau, *La Construction de l'Idéalisme platonicien*, Paris, Les Belles lettres.; 1 - راجع 1939 (AC).

2 - وفي الحقيقة فإنَّ المقطع المشار إليه يقابل بين البصر والسمع ثم بين الصوت واللون ثم بين المالح وغير المالح ...

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

بامتداد أوسع: فالوجود يمتد عبر كل الماهيات الأخرى. إن هذا النص يجعلنا نستشعر وجود وجهتي نظر ممكنتين حول المثل:

- قد تكون الأولى وجهة نظر التعديد [enumeration]، وفيها فإن كون الأفكار تُعتبر "كلّ مرّة" في حد ذاتها أي في علاقتها بسمياتها من المحسوسات التي تمثلها، لا يقلّ من مثيلية بعضها عن مثيلية البعض الآخر. وترتبط وجهة النظر هذه بمبدأ "التحديد المتميّز" الذي بدا لنا في أصل المثال. فالثلث [Triangle] هو بالنظر إلى المجموعات العينية المترسبة من ثلاثة موضوعات في نفس علاقة الشّجاعة بالأفعال الشّجاعية. ومن هذه الزاوية، ثمة بالأحرى امتياز للمثل [example] الرياضي على المثل الإيثيقي [راجع الرسالة السابعة: الدائرة في ذاتها]. إن عالم المثل بما هو كثرة خام، هو [60] عالم مُسطّح<sup>1</sup>، أو هو بالأحرى ليس "كخشومساً". ثمة في مرّة مرّة مثل مثال. إن زاوية النظر هذه "كلّ كلّ مرّة": **Ἑκαστος Ἑκαστοτε** [Ekastos Ekastote]، هي زاوية النظر التي تكون فيها الكائنات الرياضية كائنات على قدر ما تكون الكائنات الإيثيقية كائنات. ولكن وجهة النظر هذه ليست هي الوحيدة الممكنة.

- ما أن ننتقل من التعديد إلى النظام، حتى تكُفَّ المثل عن أن يكون لها نفس المرتبة: فامتياز الأوسيّا في ثياتيتوس يتبعنا إلى ذلك. إن وجهة نظر النظام هذه، وهي التي ستحمل [أفلاطون] على تعويض مبدأ التمييز بمبدأ "للتوابل"، أي بمبدأ للتماكن [compossibilité]، هي على نفس القدر من البديهة التي لوجهة النظر الأخرى: فهي تعود إلى القول نفسه إذ هو لا يسمّي [الأشياء] فقط بل هو يربط ويسند ومقارن. وإنما بات يمكن أن يطرح مشكلٌ مراتبة الكائنات في أفق النظام ولم يعد يُطرح في أفق التمييز.

### بـ- التوحيد بواسطة الخير في الجمهورية

لا تُفهم موقعة الرياضيات في الكتابين السادس والسابع [من الجمهورية] ما لم نستحضر السياق الجملي: يتعلق الأمر بأن نبين "أيِّ الكيفيات وأيِّ العلوم وأيِّ التمارين سيتَكَوَّنُ بها حفظة الدستور، وعند أيِّ سنٍ سيَكَبُون

1 - يصحح المحقق هذه الكلمة التي جاءت في الأصل في صيغة plane إلى صيغة plan.

على كلّ درس من هذه الدّروس" (502د). فالتفكير في العلوم يندرج إذاً في سياق مشروع سياسي، وفي الإطار العام ل التربية من أجل حكم الفلسفه. إن التراتب المقترن هو إذا تراتب بيداغوجي، من أجل ممارسة سياسية. ويعني ذلك أنّ المشكّل ليس مطروحا من جهة الوجود وإنما من جهة المعرفة. لذلك سنأخذ بعد حين [61] درجات المعرفة من جانب الذّات لا من جانب الموضوع. وستقابل بين المرئي [ορατός] والمعقول [νοητός].

ومن جهة أخرى فإنّ محاورة الجمهوريّة، قبل أن تباشر تقسيم العلوم، تذهب من البداية إلى الغاية القصوى للعلم: الخير : "وكما سمعتهما كثيراً يرددونه، فإنّ فكرة الخير هي موضوع العلم الأرفع" (505أ). ينبغي لأنّ نفّر فتجاورَ هذا النص عن مثال الخير (504هـ إلى 509ج) لنذهب رأساً إلى قسمة الخط الشهيرة (509ج)<sup>2</sup>، لا ولا يمكننا أن نذهب مباشرة إلى أمثلة الكهف التي تفتح الكتاب السابع في 514أ. إن النصوص الثلاثة: الخير/الشمس، وقسمة الخط، والكهف، تكون وحدة لابد من أخذها رحلا واحدا، وهي تمثل مدخلاً ثلاثة للفحص المنفصل في العلوم الكافية بتكونين الفيلسوف: وهو الفحص الذي يمثل جوهر الكتاب السابع. ولذلك فإنّ نهاية الكتاب السابع<sup>3</sup> تعود إلى هذه المقدمة الطويلة التي إنما كانت في المقابل خاتمة المجموع المستقبلة.

لن نستند اليوم<sup>4</sup> مشكّل مثال الخير هذا لدى أفلاطون، بل سنتخذه كمجرد مدخل إلى تراتب ممكّن للعلوم ول موضوعاتها، سنتخذه باختصار مبدأ توحيدنهائي. وهكذا ومن الآن فإنّ مشكّل التّحديد المتميّز الذي يضع كلّ المثل على قدم المساواة يعوض بمشكّل توحيدنهائي. ولترى جانباً مسألة معرفة ما إذا كان هذا الخير واقعاً دينياً، أو إلهياً، وكذلك المسألة

1 - تقرأ: هوراتوس- ثوبتون.

2 - والأصح هو 509د.

3 - والأقرب أنها نهاية الكتاب السادس من الجمهوريّة، راجع بقية نص ريكور.

4 - راجع القسم الثالث، الفصل الثاني، والقسم الثاني، الفصل الرابع، الفقرة 3 (هامش ريكور).

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الجدلية المخصوصة، [62] [مسألة] معرفة ما إذا كان [هذا الإله] هو الوجود في ثياتوس، أم الواحد في فيلبس، أم هو أحد أجناس الوجود في السفسطاني<sup>1</sup>.

إن وظيفته [الخير] في هذا النص أكثر من إيستمولوجية. هو ما تلاحمه كل نفس (505د). هو يوحد إذا البحث النظري والعملي، ويوحد الحب والمعونة، وهو يُقدم لتوه على أنه المعضلة الفصوى والأساس الأقصى في آن "Grund" و "Abgrund" (505هـ). فهذا الذي يقارن بالشمس هو في الآن نفسه ظلمة (506هـ). ولذلك لا نقول عن الخير ما يكون، وإنما [نقتصر على] ما يشبه، على "سليله الأشبه به". إنه النور الذي بواسطته يظهر لون الأشياء، وبواسطته تبصر الروح. هو الذي يصير الأشياء مبصرة العيون بمصرة (705هـ) النور بمثابة مثال الخير" (508هـ). وهكذا فإن مثال الخير ليس من جانب النفس ولا من جانب المثل ولو أننا نسميه "ثُو أغاثو إيديا [مثال الخير]", وإنما هو ثالث بينهما كالتسبب، "أيتيا"، في معنى السبب الغائي. إن المثال كأي مما يضم، أو من التسبب الغائي للقاء الموضوع والذات. وإنما في هذا المعنى يقول "أفلاطون، إنه ينبغي أن "ترفع إلى أعلى" من حقيقة كل مثال من المثل، وإلى أعلى من العلم، طبيعة  $\tau\mu\epsilon\gamma\zeta = \text{هكسيس}$  [الخير] (509هـ). وأخير إليكم ألغز النصوص: فكما أن الشمس لا تعطي الأشياء مرئتها فقط، بل تعطيها كذلك النمر والغذاء، كذلك يعطي مثال الخير للمثل، فضلا عن مرئتها، الوجود العيني والماهية [63] [ثُو أيتيا تان أوسيان]: "لو أنَّ الخير ليس ماهية أبداً، وإنما هو شيء يتجاوز الماهية تجاوزاً من حيث الجلال<sup>2</sup> والقرة (509 بـ).

يطرح مثال الخير إذاً مشكل أساس تحديد كل مثال من المثل وفي نفس الوقت [مشكل] أساس فعل المعرفة بما هو فعل مشترك للمعقول والعقل. إن أساس كثرة المثل هذا في أحد الخير هو ما يدخل مبدأ ممكنا للتراث

1 - راجع حول هذا الموضوع :

Paul Shorey, «On the idea of God in Plato's Republic», *Chicago Studies in classical Philology*, Chicago, 1895 (AC).

2 - في ترجمة باشي، Pachet، مصدر مذكور : «en afnesse» (البكورية).

## بول ريكور

بين الموجودات. (ويذكر بمبدأ الكثرة المتميزة هذا في 507ب، حيث يتم ربط  $\pi\alpha\lambda\lambda\alpha = \text{بولا}$ ، هيكاستا، بإمكانية الكلام والحد). إن كل مشكل التراتب الذي سيعترضنا في مقطع "قسمة الخط" سيُساسُ بمبدأ توحيد غائي.

الخاتمة:

فإذا كان مقطع قسمة الخط إذاً هو النص الحاسم، فإن الدّرورة يحتويها هذا المقطع الأول، حيث يمكننا من الآن أن نفهم أن الكائنات الرياضية بما هي كذلك لا تنقص عن الكائنات الأخرى [الإثيقية أساساً]. فلا بد أن في المعرفة الرياضية عيناً يعوقها عن المشاركة الكاملة في ديناميكية عالم المثل، وعن التسدد نحو مثال الخير.

### ج- أمثلة الخط المقسم: مرأة العقول

إن النص الرئيسي بالنسبة إلى بحثنا هو نص قسمة الخط إلى جزأين: أحـ جـ بـ، وهو يمثلان على التوالي "المرئي" و"اللامرئي"، وكلاهما بدوره مقسم بحسب نفس النسبة.

		[64]	
		اللامرئي	المرئي
		بـ	أـ
		جـ	دـ
		ـهـ	
الخيالات	الأشياء الفعلية		
(التخمينات)	(عالم الاعتقاد)		
العلم الحقيقي	ال موضوعات الرياضية		
أو الجدل	[عالم المعرفة]		
[عالم العقل]	[الاستعقالية]		
نوبيقا	ديانوبتيقا		

$$\frac{\text{أـ}}{\text{ـهـ}} = \frac{\text{جـ}}{\text{ـهـ}} = \frac{\text{ـهـ}}{\text{ـجـ}}$$

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

### الملاحظة الأولى:

لسانها هنا بمحض تراتبية موضوعات، ولكننا بمحض تراتبية ضروب في المعرفة. فالتحليل يتم من جهة المعرفة: التخمين، الإيمان، المعرفة الاستدلالية [discursive]، التعقل.

### الملاحظة الثانية:

إن مجمل المرئي [أج] يكون بالنظر إلى اللامرئي [ج ب] ما، في المرئي، تكون الخيالات [أد] بالنظر إلى الأشياء الفعلية [دج]. ماذا يعني تقسيم المرئي إلى جزأين؟ إنه يعني الخيال بالنسبة إلى الواقع، ولكن داخل العالم المحسوس: إنه عالم التهويّم، والتخابيل، والأشباح [*simulacres*]، يقدمه أفلاطون، ليشير به رمزاً إلى قيمة قسمة الخط في عالم المعقول. فأفلاطون، ولا شك، لا يهتم بهذا العالم الذي دون الإدراك: هو يوحّي بنسبيتين هامتين وهما قسمة الخط نفسه إلى قسمين، وقسمة الجزء الذي على اليسار<sup>1</sup> إلى جزأين. إن الظن دون الحقيقة مثلما أن الوهم دون المحسوس نفسه. وكما أن الشمس رمز للحق، كذلك فإنّ علاقة تناسب داخل العالم المرئي هي رمز لقسمة اللامرئي.

### الملاحظة الثالثة:

إن تقسيم اللامرئي يتم بدوره وفق نفس التناسب: فالقسم الرياضي [65] يكون بالنسبة إلى القسم الجدي ما تكون الخيالات بالنسبة إلى الأشياء؛ إن هذا التناسب الجديد هو وحده المهم، لأن القسم الديانويتيقي<sup>2</sup> هو القسم الوحيد الذي يسمّيه أفلاطون، وسيطاً [511]. ما الذي يخصّص هذا الوضع الوسيط؟ ما يخصّصه أنّ في المعرفة الرياضية عجزين اثنين: هي رهينة الرسوم من جهة، ومن جهة ثانية هي افتراضات لم يقع تحقيقها (الجمهوريّة، 1051ب)؛ إنّ النفس لما كانت تعالج معالجة النسخ أشياء كانت فيما قبل هي الأشياء التي تُحاكَى، فإنها مضطّرّة في بحثها إلى أن تنطلق من افتراضات لا تأخذُها إلى مبدأ، وإنما إلى نهاية<sup>3</sup>: فـأفلاطون يؤاخذ الرياضيات إذاً مؤاخذة مضاعفة؛

1 - بحسب اتجاه الخط العربي من اليمين إلى الشمال طبعاً (م.م.).

2 - ديانويتيقوس: «ما يتعلق بالعقل»، ديانويما: «العقل».

3 - عن ترجمة «رويان» (الفرنسية) «Bibliothèque de la Pléiade», t. 2, Paris, Gallimard, 1950

- أنها تستخدم الموضوعات الواقعية "خيالات"
- أن هذا البحث يتم انطلاقاً من افتراضات ولا يتوجه صوب أرجح [مبدأ]، وإنما صوب تيلوتني [نهاية].

فاما المؤاخذة الأولى، وهي كما سترى خاضعةً خصوصاً جائياً للمؤاخذة الثانية، فتتعلق بوظيفة الرسم في الهندسة، وفي نفس الوقت بوظيفة الرمزية الأرثماطيقية، لأن الحديث عن هذه سيُرد لاحقاً في 510ج [راجع "أرسسطو"، الميتافيزيقا، مقالة الثاء، 1051أ22]. هنا هو المشكل الذي سيظل يعترضنا على مدى تاريخ الفلسفة، عند ديكارت، [الرياضيات = الذهن + المخيّلة]، عند مالبرانش، [الاستدلال الحسي]، وخاصة عند كثث، الذي سيبحث عن طريقه بين التجريبية والمنطقانية [logicisme] من خلال نظريته في الحدس القبلي وفي البرهان بواسطة بناء المفاهيم. ينبغي عدم التسرع في تسجيل هذا التبرؤ الأفلاطوني، لأنه [66] يبدو مناقضاً لكثير من ملامح الأعمال الهندسية لأفلاطون، نفسه. إن وزن هذه المؤاخذة ليقظُم قدرَ ما أنّ أفلاطون، هو أكثر من عمل على استبعاد المحسوس من التعريفات الرياضية نفسها، واستبعاد المعالجات المادية من البرهان. ولقد بين موغلر، [Mugler]<sup>1</sup>، فيما يخص النقطة الأولى، أنّ عمل أفلاطون، بوصفه هندسياً قد تمثل في طرد المحسوس من حدود المكان، والخط، والمساحة، والجوامد. أما فيما تعلق بال نقطـة الثانية، فإن النضال ضد الإنشاءات [الهندسية] يشهد به أفلاطون، نفسه ضمن تفاصـه المطول للهندسة في الكتاب السابع (526ج) حيث يهاجم الهندسات البراغماتية التي تعالج الأشكال [الهندسية] (527أ)، ويعلن القطعـة بين ثبات الموضوع الرياضي [الهندسة معرفة ما هو كائن دائماً] 527ب] ونسق ما يولد وبقـى. فبهذا الوجه "تجلب" الهندسة "روح المولود نحو الموجود" (521د). إن الموضوعات الرياضية هي إذا كائنـات ثابتـة سابـقة في وجودـها على كل إنشـاء (521د، وكذلك فيدون 101ج). ولكنّ أفلاطـون، قد اعـترـف بالـذـات بحدودـ هذه التقـنية للتـعرـيف ولـ البرـهـانـ الـرـياـضـيـنـ. ومـثالـ مـحاـورـةـ مـيـنـونـ فيـ هـذـاـ الخـصـوصـ مـثالـ مـفـيدـ لـلـذـهنـ. إذـ متـىـ تـدـخـلـ إـنـشـاءـاتـ [ـالـهـندـسـيـةـ]ـ وـمـاـ وـظـيفـهـ؟ـ [ـثـمـةـ]ـ ثـلـاثـةـ إـنـشـاءـاتـ،ـ اـثـنـانـ مـنـهـاـ خـاطـئـانـ [ـالـمـرـبـعـ ذـوـ الـأـضـلاـعـ الـأـرـبـعـ،ـ

1 - انظر لاحقاً الـهـامـشـ رقمـ 1ـ منـ صـ 68ـ.

ثم الثلاثة] وإنشاء واحد منها صحيح [المربع المقام على القطر]: فالإنشاءات الثلاثة قد قام بها سقراط، بنفسه، وهي لذلك لا تنتهي إلى تذكر العبد الذي يرى على الشكل عندما يكون الشكل قد رسم بعد، ويرى ضمن حدس معزول وثابت. فالإنشاء لا يتعمد إلى العلم بما هو تذكر. وفي نفس الوقت، فإن حدس العبد "يففرز" من لحظة إلى أخرى: تعريف المربع، ثم [67] تساوي الأقطار، ثم القسمة على اثنين بواسطة القطر، ثم التضعيف الناجع. إن المسافات الفاصلة بين الحدوس التي تتناسب تناصباً مع الإنشاءات، هي إذاً "محاولات" لـ"سقراط"، كاذبة أولاً، ثم صادقة: تلك لحظة "البحث" التي يلزمها "شجاعة كبيرة" [86ب - ج]. وكذلك ورد في 81 أنه "لما كانت الطبيعة متGANسة، وكانت النفس قد حفظت كل شيء، فلا شيء يمنع أن يُعثرَه تذكر واحد [هو ما يسميه الناس علمًا] على كل [الذكريات] الأخرى، إذا ما كنا شجاعان عنيدان في البحث، فما البحث والعلم في الجملة إلا تذكر". إن تذكر العبد رؤية ثابتة تجاوب حركة الإنشاء الذي يقوم به "سقراط". وبذلك فإن الأشكال في سماتها المحسوسة، وفي حركة الإنشاء الذي يولد ويموت، تنخرط ضمن الرياضيات، لحظة البحث، حتى إذا ما أمكن لنا استبعادها من لحظة الحقيقة التي هي لحظة "رؤيا" ساكنة. إن "أفلاطون، لا يعتقد إذاً أن الموضوعات الرياضية تكون هي الأشكال عينها، ولكن الشكل يتعمد إلى العمل الهندسي. ذاك هو معنى الجمهورية 510d - و: فالهندسيون ينشئون استدلالاتهم دون أن تكون في أذهانهم تلك الأشكال عينها، وإنما الأشكال الكلاملة التي إنما تكون هذه صوراً لها، فيستدلون من أجل المربع في ذاته، ومن أجل قطره في ذاته، لا من أجل القطر الذي يرسمونه، وكذلك شأن الأشكال الأخرى". وما يلفت النظر أن جميع ألفاظ هذا النص هامة: فنحن نستخدم الأشكال [إحاللة على فكرة ممارسة هندسية] من أجل "إنجاز" الاستدلال. ولكن الموضوع الرياضي في ذاته هو الموضوع الحقيقي؛ ومن هنا التقابل النهائي بين البحث [ذرّيئن] والرؤية [إيدئيّن]. فمن الممكّن أن نقصي الشكل من الرؤيا، ولكنه ليس من الممكّن إقصاؤه من البحث.



يقودنا هذا إلى المواجهة الثانية: "اضطرار الرياضيات إلى الانطلاق من الافتراضات للتوجه لا نحو المبدأ، وإنما نحو النتيجة". فالجدل هو وحده الذي ينطلق من الافتراض نحو الأزخي. وهذا هو في آن أول اكتشاف للاستدلال الفرضي الاستنتاجي وأول نقد له. الاكتشاف الأول: "فهم يعاملون [افتراضات الرياضيين] كما لو كانت معلومة لهم" فتراهم "يمرون بكمال السلسلة ليصلوا بالتالي إلى الاستدلال الذي رسموا لأنفسهم أن يبحثوا عنه" (510ج د). انظر مينون، 87ج 87أ. ماذا تعني المواجهة؟ إنها لا تحصل كاملاً معناها إلا متى قربنا للأفرضي [l'hypothétique] من هذا المقطع، وقربنا مثال الخير من المقطع السابق: أي متى رفينا النقاش إلى المستوى الميتافيزيقي. ومع ذلك فقد حاول بعضهم أن يجد فيه نقداً يستمولاوجيا (موغلر)، يتعلق بإجراء استدلالي، هو الاستدلال "التاليفي"، الذي ينطلق من القضايا التي تمت البرهنة عليها بعد، نحو القضايا التي يُراد البرهنة عليها. إذ كيف يمكن اختيار نقطة الانطلاق من بين النظريات [théorèmes] المعروفة؟ سيرجع ذلك لتمشي العرض الإقليدي الذي يخفي لحظة الاكتشاف المرتبطة على وجه التحديد بأشكال وحركات في الشكل. ولقد رأينا ذلك في تساؤل مينون التي لا تقدم إلا تحسناً، ومحاولات قد تخطئ وقد تصيب، فتظل لحظة التراجع، أي على وجه التحديد، لحظة وضع الافتراض غير المعلم، من قبيل الاستباق. إن اللحظة الحاسمة للحججة في مسألة مينون هي تلك التي قفزنا فيها نحو المربع ذي الأربع ضعاف لنجد المربع المضاعف: فإن نقسم إلى اثنين أيسر علينا من أن نضاعف. نحن نمر هكذا [69] من المعقد إلى البسيط. أترى يفهم من «أفلاطون» بذلك أنه بصد اكتشاف المنهج التحليلي. يلاحظ «موغلر»، بالذات أن «برقلس» [Proclus] و«ديوجانس» [Diogène] ينسبان إليه اختراع المنهج التحليلي، ولكنه يعترض بصمت اللاحقين على «أفلاطون»، وبقدرة استخدام هذا المنهج عند «إقليدس» [Euclide]. ولكن «موغلر» يبحث،

1 - راجع، حول كل هذا «موغلر»:

Mugler, *Platon et la recherche mathématique de son temps*; Strasbourg, 1948 (AC).

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

ضمن اكتشاف الزَّمِن المونودرومي [monodromique] في طبِّماوس، عن إمكان الاستنباط، والإنشاءات، والتحليل.

ولكن ما يؤخذ به المنهج الرياضي لا معنى له خارج الأفق الذي طرحت ضمن أمثلة الخير / الشمس؛ فليس بذلك معنى منهجي فحسب، وإنما له معنى ميتافيزيقي أساساً: عدم السير نحو المبدأ اللافرضي، وعدم تعليل الافتراضات المعتبرة "بديهية" [فاناراس]. إن الكائنات الرياضية هي كائنات بالافتراض، تنغلق بوجه ما داخل بدايتها المخصوصة، وهي افتراضات غير معللة، فتقطع الحركة الصاعدة، مادامت لا تقترح إلا الحركة النازلة نحو النظرية المراد البرهنة عليها، أو نحو المشكّل المراد حلّه، (وهما النظرية والمشكل اللذان) يسميان هاهنا "طراها" [Τελοῦτα = تيلوتا]

ويعتبر رودري [Rodier] تعبراً مختلفاً عن هذه العلاقة بين المعرفة الفرضية والمعرفة اللافرضية<sup>1</sup>: فالكائنات الرياضية ممكنات، ويظل الاستدلال الرياضي ضرورياً ضمن الممكن؛ وفعلاً، فإن الكائنات الرياضية لما أعزّها أن تتحقق بالخير، فقد قطعت عن الأصل الجذري للأشياء. والجدلُ وحده هو علم الحقائق القصوى. وتشهد لهذا التأويل محاربة الجمهورية نفسها (533أـ 535أـ) إذ تطابق [70] بتصريح العبارة بين اللوغون ديدوناي (التعليق العقلي، λόγον θέλονται)، وبين البلوغ إلى المثال الأسمى: مثال الخير. إن الرياضيات تطفو كـ"حلم من الأحلام" (533جـ)، ولكن المعرفة الحقيقة للخير هي وحدها التي تقطع الحلم، وتقطع سبات الأرض هاهنا (534جـ). وهكذا لم يعد أفلاطون يقول ما كان يقوله في فيدون، من ضرورة اللجوء إلى "شيء ما ذي كفاية"، بل إلى اللافرضي.

ما الذي يمكن إذاً أن يعنيه الحاقُ المثل هذا بمثال الخير تراجعاً لا تقدماً؟ إن هذا البرنامج الهائل يظل موجلاً في اللغز (511بـ). هو يتمي بالطبع إلى بعد آخر من أبعاد البحث عن «كلّ ماهية من الماهيات»، ويُدخل إلى بنية أو بالأحرى إلى هيكلة عالم المثل تبدي المحاورات الميتافيزيقية (برمانيدس،

(AC)44-43، *Etudes de Philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1926- 1

السفطاني، السياسي] ملامحها الأولى، لقد اتجه «أفلاطون» بدياً نحو الـ *άρχη* التي تعطي لهذا البحث «مقصده»، قبل أن يملا المسافة التي بين تصور للمثل «محثش»، ولجوء إلى الأزخي.

ومع ذلك فممة شيء يمكنا قوله: إن إلحاد المثل بالخير، هو إدخال لها ضمن علاقات توالف، أي ضمن علاقات تماكن تغلب فيها الغائية مجرد اقتضاء الممكن بالمكان. وإنما بذلك سمي المثال الأسمى بالخير، وليس فقط بالواحد: [وهو] المظهر الإيثيقي أو الأكسيولوجي للخير. وعلى هذا الجانب بالذات يلح روبي، في مقاله الشهير، ويؤيد تأويله نصان:

+ السياسي (283ج - 285أ) تقول محاورة السياسي إنه ثمة صناعتان للقياس: «سنجعل من جهة كل الصناعات التي يقاس فيها العدد، والأطوال والأعمق، والأعراض، والسمو<sup>ك</sup>، بأضدادها، ومن جهة أخرى، كل [71] الصناعات التي ترجع إلى الوسط المعتدل، أي إلى ما هو مناسب، τὸ πρόπον (=توبريون)، مؤاث τὸ καιρόν (=كايرون)، واجب τὸ δέον (=ديون)، وإلى كل ما يتوسط الأشطاط. وهكذا فإن الوسط المعتدل يدخلنا إلى مبدأ تقسيم نقيدي، وإلى ضرب من الأمثل والأحسن يقع بالنظر إليهما شطط ونقصان. إلا أن الرياضيات تظل ضمن نسبة لا نهاية لها من الأكبر والأقل كبرا، ومن العلاقة التبادلية التي تجهل الوسط المعتدل وتتجهل بالتالي الإفراط. إن هذا النص شديد البيان، لأنه يقرب ما بين التفكير في فن الاعتدال والتفكير في الفن السياسي: ما نريد تعريفه هو الفن السياسي والملكي [قياسا على براديغم النسج]. ولكننا يجب أن لا نغفل عن أن حراس كتاب الجمهورية له كذلك قصد سياسي: إذ يتعلّق الأمر بتربية الحكام - الفلاسفة. ويتمثل قصور الرياضيات في بقائهما ضمن نسبة الكمية الخالصة وفي عدم إدراك علاقات الاعتدال التي لولاهما لما كان فن عموما، ولا سياسة على وجه الخصوص (284د). هذا التحليل أساسى

1 - تقرأ: أزخي.

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

لتحديد موقع العدل وهو في مركز محاورة الجمهورية: فالعدل علاقة رياضية بمعنى، كونه تناسباً، ولكنه وسط معتمد بين أجزاء النفس، وأجزاء المدينة.

+ فيلبس، 64هـ، 66أ، 66ب: يذهب نص فيلبس إلى أبعد من ذلك. فالسياق هاهنا مختلف إذ يتعلق الأمر بالاعتدال في "الأخلاط" [mélanges] مادام كلّ واحد منها يتطلب مواجهة بين مبدأ تحديد ومبدأ لاتحديد [بيراس وأبيرون]<sup>1</sup>. كما يتطلب مبدأ قيمة "[السبب الذي يعطيه قيمة الرفيعة، أو خصاسته المطلقة]". إنه المترافقون أو هو بالأحرى السومترون الذي يسمى بصريح العبارة "قوة الخير". وهكذا [72] فإن نظام "الحسن" يتجاوز النظام الرياضي الذي هو مجرد نظام منطقى وليس نظاماً أكسيولوجياً. لذلك ففي ترتيب المبادئ النهايى من حيث شرفاها، يأتي الاعتدال في المقدمة، ثم يليه "التناسب، فالجمال، فالكمال"، ثم العقل والحكمة، ثم من بعد ذلك، كلّ ذلك، تأتي العلوم [66أ-ب].

النتائج:

بوسعنا الآن أن نجيب عن السؤال: بأي معنى تكون الرياضيات وسائط؟

1. إن هذا الامتياز الذي للعلاقات الأكسيولوجية، علاقات المؤاتاة، على مجرد العلاقات المنطقية التي في الاستدلال الرياضي، هو إذاً المعنى المحتمل لهذا النص عن قسمة الخط. ويتعدّد هذا الاستنتاج لدى مواجهته بأمثلة الكهف التي تخليع على "الصعود" إلى الحقيقة نبرة الإثيقا والرثاء. ينبغي على وجه الخصوص التقرّبُ بين كلّ هذه الدراسة المنهجية للخط، وبين المقطعين اللذين يعطي فيما، أفلاطون، مفتاح أو صاد الأمثلة : الجمهورية 517 أ - ج، حيث يُطابق بوضوح، لدى أطراف العالم المعمول، بين الخير وبين "السبب الكلّي لـكل ما هو خيرٌ وجميلٌ" ، وفي 532 د، حيث يقول أفلاطون،

1 - بيراس: «الحد، النهاية» - أبيرون: «اللانهائي»

إنه يجب الانتقال من ماهية "كل واحد" من المثل إلى ماهية الخير، "وصولاً إلى تأمل أشرف الموجودات".

2. لا مجال إذاً لأن نستنتج أن الموضوعات الرياضية بما هي كذلك، هي وسائل، رغم ما يقوله عنها أرسطو، [الميتافيزيقا، 987ب<sup>1</sup>]. فقسمة الخط ليست قسمة بحسب الموضوعات، وإنما بحسب المعرف، وذلك من البداية، 509د<sup>2</sup>. إن مثل الديانوية هي [73] رياضية لأنها تلجم إلى صور افتراضات تكبح الحركة الصاعدة وتكتحب البالوغ إلى علاقات من المؤاتاة والموافقة المثلثي. فامتياز المثل الإيثيقية ليس أنها أكثر تحديدا ذاتيا، وإنما هو أنها في علاقة أكثر شفافية بالمبدأ الأعلى. ولكن جميع المثل هي مبدئيا قابلة لهذا الاتصال بالخير (511د) : "لعل كل الذين يدرسون موضوعات العلوم مضطرون إلى دراستها بالفکر لا بالحواس؛ ولكنهم لما كانوا يدرسونها دون الصعود إلى المبدأ، بل ينطلقون من افتراضات، فإنهم لا يبدون لكن متعقلين لتلك الموضوعات ولو أن هذه إنما تعقل بمبدأ". وهذا ليس للموجودات من تراصب إلا بحسب كفاءة كل منها في "أن يكون أيسر من غيره إظهار المثال الخير" [526هـ].

1 - كتاب ألف، الفصل السادس، 987ب.

2 - والأصح : الجمهورية، الكتاب السادس، 510هـ وكذلك 511أ.

## العلم والماهية [الجزء الأخير]

### IV.- "كمال" العلم: التأمل

إن كمال الأفلاطونية، من نقد الظن إلى الأسلوب "المعرضي" الذي لعدد كبير من التمشيات، ومن القوة الإيحائية إلى خيبة أمل "الظن المستقيم" الختامية، ومن القيمة الإعدادية [propédeutique] للرياضيات إلى عيدها الأقصى، تشير إلى كمال للعلم لعله يكون نويزيس، أي لحظة للعقل [أنوس] لم تعد تحتمل مسارا ولا زمانا ولا جهدا، كمال للعلم قد يكون إذا رؤية بسيطة، آنية، وفي تمام سكون. إن هذا الغرض هو الذي صنع عبر الأفلاطونية الجديدة مجد الأفلاطونية التاريخي. فكلما طفت من الأفلاطونية بقايا على السطح، أشبه أن يكون ذلك ضربا من تغريظ التأمل العقلي، ومن الاحتفاء بصوفية للعقل. ومع ذلك فإن هذا التأمل الذي تتوقع أن يغمره الوضوح هو عين النقطة التي تتكثّل فيها أعنتى صعوبات الأفلاطونية.

فلنستعرضها في جملتها قبل أن تتوقف عند كل صعوبة منها.

1. يظهر غرض التأمل أول ما يظهر في اتصال بأسطورة حياة النفس السابقة على وجودها التجريبي: فالرؤية الأولى، وإن استطاعت فقل الرؤية الأصلية، هي وراءنا، بحيث هي لا تتنمي إلى تاريخ [75] المعرفة الإنسانية. فهذه إذاً مرّة أخرى يرتبط فيها الوضوح الأقصى الذي للعلم بلغز الأسطورة عموما، وبلغز

1 - أدينا بالفظة "الكمال" عبارة "terme" الفرنسية التي تدل على الطرف والنهاية ولتكن في معنى بلغ الشيء غايته، وإدراكه لها، وإطباقه عليها، وذلك هو "الكمال" [م.م.].

أسطورة للزمان خصوصاً. ولكن هذه الصعوبة الأولى ليست صعوبة بسيطة بقدر ما هي حزمة من الصعوبات: فيبدو وضع المثال بما هو واقع، وبما هو مفارق، غير منفصل عن وجود النفس وجوداً سابقاً على التجربة. إن أسطورة زمن للنفس، يعني أسطورة حين لها، وأسطورة "موضع" للمثال، تبدوان فعلاً أسطورتين متلازمتين.

2. وتجد هذه الصعوبة *مناظرها* [symétrique] في صعوبة ثانية، حيث تبدو رؤيتي بمثابة كيفية النفس التي يتعلق الأمر باستعادتها بعد زوال. ولكن طرف هذه الاستعادة يبدو متلازماً مع تلك الأزمة الحياتية [existence] التي هي الموت. وهكذا تكون الرؤية مرّة ثانية خارج التاريخ: باتت أمامه، ولم تعد خلفه. وتكون للمرة الثانية مرتبطة بالأسطورة المضاعفة للزمان والمكان، وهذه المرة لا بما هي أسطورة الميلاد، ولكن بما هي أسطورة الموت.

3. فإذا ما سعينا الآن، في محاولة لتجاوز مستوى الأسطورة، إلى أن نباغت، ضمن حركة البحث، موضوع التأمل، ظهر أن ذلك الموضوع ليس أي مثال اتفق، وإنما هو متنه [terme] عالم المثل: مثالُ الخير حسب الجمهورية، والواحدُ حسب فيلابس [Philebe]. وفي الآن نفسه يعيينا التأمل إلى مشكل تجاوز اللغة وتجاوز التحديات، كما يعيينا إلى أسطورة للضمير، بعد أن تحدثنا عن أسطورة للولادة والموت.

4. سيؤدي بنا هذا إلى مشكل الوظيفة المنهجية للثيوريا التي ستظهر لنا على العكس من ذلك بمظهر أساس للقول [discours] فيما بعد القول، أكثر مما تظهر لنا بمظهر تحطيم له: وساعتها سيكون الحدس مبدأ قول جديد. وسيؤول بنا الأمر هكذا إلى أن نقرن بين الرؤية والجدلية. وهكذا نكون قد أحطنا [76] من عل بتلك "الجدلية" الشهيرة التي كنا لمحناها ونحن قادمون من أسفل، من الرياضيات. بحيث إن الحدس، إذا ما أخذنااه فيما بعد الأسطورة، سيظل معناه معلقاً طالما لم تنفذ إلى المشكل العويص الذي هو مشكل البنية الواحدة والكثيرة لكل مثال من المثل، ولجملة المثل

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

في تبعيتها للواحد. فلعل الحدس يكون تلك الرؤية العشوائية التي لا تنفك  
تستدرك نفسها ضمن هيكلة جدلية معقولة.

سنسرى إذاً على خطى استدراك جدل لمضمون الأسطورة. وستضمننا هذه  
الحركة على عتبة القسم الثاني من هذا الدرس حول جدلية الوجود.

### 1. أسطورة الرؤية السابقة على التجربة

قد يبدو محيراً أن الرؤية، بما هي غاية يتبعها إدراكيها، هي دوماً رؤية  
يقدمها أفلاطون، كاستيقاظ، أو كاستعادة بعد زوال لرؤبة سابقة لا تنتهي إلى  
التجربة الراهنة. وهكذا يربط اكتمال العلم بأسطورة ابتداء العلم في النفس،  
أي بالذكرا.

ويظهر هنا الارتباط في المحاورتين اللتين اتخذتا من "الإيروس" الأفلاطوني  
غرضهما المركزي: المأدبة وفايدروس.

أ. لا تُظهر المأدبة بعد الصلة مع الحياة [existence] السابقة، وإنما تُنزل المشكّل  
في أجوائها الأسطورية. لذلك ستتحدا بمثابة المجاز بين الجمهورية VII وبين  
فايدروس. لقد كان الجدل [dialectique] القناع في الجمهورية يظهر في مظاهر  
جدل إبستمولوجي محسّن، ولكن اكتمال هذا الجدل لا يحيلنا على درجاته، أعني  
على درجات المعرفة، وإنما على ديناميكته، [77] وعلى توثيقه. وهذه الديناميكية  
هي التي تجلّيها "الإيروسية" الأفلاطونية. هي تجلّيها في لغة أسطورية: ففي المأدبة لم  
يعد «سocrates» هو الذي يتحدث، بل تتحدث امرأة ملهمة، تحكى ولادة إيروس، ابن  
الحيلة<sup>1</sup> والفاقة [Pauvreté]، في متصرف الطريق بين المعرفة والجهل"  
[نهاية 203هـ]. فهو في معجم ألفاظ الجن "ال وسيط"، مثلما كانت الرياضيات  
 كذلك في معجم ألفاظ "الإبستمولوجيا". إنه "سوق الخلود" الذي يعتمد في كلّ  
 بحث، ويعتمد في التفلسف. أن الأمر يتعلق بنفس الجدل في الجمهورية وفي المأدبة،  
 فما في ذلك شئ. فقد حرص أفلاطون على ارافق التصعد العقلي نحو الخير  
 في الجمهورية، بتصعد للإحساس نحو الجميل: فمن الأجساد الجميلة إلى النقوس

1 - الحيلة هنا في معنى الحيلة للشيء أو إلى الشيء.

الجميلة، وإلى الفضائل الجميلة، ومن الكثير في كلّ درجة، إلى المثال الممتحن عن كلّ محسوس.

إن تصعد الإحساس هذا يصاغ هو نفسه ضمن عبارة دينية من طبيعة مُسازية [initiative]. فيقارن الحدُّس "بكشَف" [يُفتح] لدى نهاية تعلم سر الجمال في حد ذاته [210ج - 211]: "أتو تو كالون"،<sup>211</sup> أوتو... هو إستي كالون".<sup>211ج]</sup>

ولكن هذا الحدث :

- يقال على أنه فجائي [ἰκαίνινας φύης αἴξ], فهو سبب العناء لا محالة، ولكنّه ليس في حد ذاته عناء.

- يُصاغ ضمن معجم من ألفاظ التماس: "لامسة الغاية"، في نهاية 211 ب.

- يصاغ ضمن معجم من لغة التصوّف القائم على النفي: فثمة في عشرين سطراً عشرون نفياً: إذ لا كون ولا فساد ولا زيادة ولا نقصان، [وهو حدس] لا هو جميل هاهنا، ولا هو قبيح هناك، ولا هو جميل في نظر ما، إلخ. - ولا هو قابل لأن يقع تحت الإدراك كوجه من الوجه، ولا هو قول، ولا هو علم [نهاية 211أ]. إن هذه النقطة الأخيرة أساسية، فهي تعلن عن تعليق قول العلم، مثلاً [78] سترى في الفقرة الثالثة. وإن لم يلاحظ أن يحيط تراكم هذه الأنفاء [négations] بياتات هو أعلى الإثباتات، أعني ذلك الذي خصص لحد الآن الماهية:  $\alpha\lambda\lambda\alpha\dot{u}\tau\dot{\theta}\kappa\alpha\theta'\dot{\alpha}\nu\tau\dot{\theta}\mu\epsilon\theta'\dot{\alpha}\nu\tau\dot{\theta}\mu\alpha\nu\theta\epsilon\iota\delta\dot{\epsilon}\varsigma$  آءٌ "آل أوتو كاث هو تو ميث أوتو مونوأيداس آآي أون" [بل (هو سيمثلها) في ذاتها، بذاتها، موصولة أبداً بذاتها بفضل واحديّة المثال، 211 ب.]. فثمة هاهنا إيحاءً بأنه لا بدّ أن يكون المثال لا أيّ مثال اتفق، وإنما جذرًا ماللمثل، ولا سيما خير الجمهورية، VI VII ويؤكّد لنا ذلك استعمال لفظة مثيماً في نهاية 211ج [حيث يقول] إننا إذا انطلقنا من العلوم، انتهينا إلى ذلك العلم الذي ذكرته... إلخ.

فكأنما يلوح لنا بأن مشكل القول المتعقل هو مشكل التحديدات وعلاقتها، ولكن مشكل أساس المعقولة ينبع في لا معقولة تتطلب هذا الإفساد للغة أي تتحققها وتُفجّرها في آن ضمن الأسطورة؛ لذلك يترك سقراط، ديوكتيميا تتكلّم.

ولكن أحداً لم يقل بأن تحقق هذا الحنين إلى الرؤية هو إمكان من إمكانات المعرفة الفعلية للإنسان.

بـ. تدفع محاورة فايدروس بالأسطورة إلى غايتها: فلكي نرى لا بد أن تكون قد رأينا. فيظهر الـ"قد رأينا" هاهنا أساساً أسطوريـاً "للمعرفة". وإنما هاهنا تغتني الأسطورة بـ"مصادياتها [harmoniques] المتعددة":

- فهي أولـاً أسطورة "مكان" للمـثل، هو مكان في ما فوق السماء، وهو بالإضافة إلى السماء في عين نسبة العلم المكتمـل إلى الفلـك، أي إلى علم رياضي. كما يـتحدث أفلاطـون، عن "سهل للحقيقة". إنـ هذا التـخيـز الأسطوري لـ "عالم" المـثل هو الذي يـسـير كـامل الواقعـة "الـسـاذـجـة" التي يـطلقـها أفلاطـون، في 247 ج - و:

[79] - "المـاهـيـة وقد تـجلـت تـجـليـاً"،

- الرؤـيـة بما هي اتصـال، وـمـلامـسة روـحـيـة؛

- وـكـذـلـكـ فإنـ الرـؤـيـة تـسـتـعـرـضـ بما هي غـذاـءـ. إنـ اقـترـانـ "الـرـؤـيـةـ" بـ"الأـكـلـ" يـدـلـ علىـ نـهـاـيـةـ المسـافـةـ التيـ تـفـصـلـنـاـ عنـ المـوـضـوعـ!ـ ويـظـهـرـ مـوـضـوعـ الغـذاـءـ منـ جـديـدـ لـاحـقاـ معـ "الـجـنـاحـ" الذيـ يـغـتـنـيـ منـ الـرـحـيقـ [248 جـ].ـ

- تـغـتـنـيـ النـفـسـ منـ المـثـلـ، وـيـتـعـلـقـ الـأـمـرـ منـ الـوـهـلـةـ الـأـوـلـىـ بـالمـثـلـ فيـ صـيـغـةـ الـجـمـعـ: العـدـلـ، الـحـكـمـةـ. سـنـرـيـ أـنـاـ نـفـهـمـ منـ هـنـاـ الـعـلـاقـةـ الـجـدـلـيـ لـكـلـ مـثـالـ بـأـيـ مـثـالـ آـخـرـ، وـيـمـدـدـ المـثـلـ [وـكـذـاـ فيـ 250 بـ]

- ثـمـ تـأـتـيـ منـ بـعـدـ ذـلـكـ أـسـطـورـةـ فـقـدـانـ الـبـصـرـ، وـسـقـطـةـ الـأـنـفـسـ، أيـ أـسـطـورـةـ حـالـةـ الـخـلـيـطـ الـذـيـ تـصـفـهـ مـحاـوـرـةـ الـمـادـبـةـ. فالـسـقـطـةـ هـنـاـ هيـ أـسـطـورـةـ التـرـكـيبـ، أيـ الـحـالـ الـمـتوـسـطـةـ الـمـلـبـسـةـ لـالـنـفـسـ، وـالـتـيـ هـيـ حـالـتـهاـ الـراـهـنـةـ (249 جـ).

- ثـمـ تـأـتـيـ أـخـيـراـ ثـالـثـ أـسـطـورـةـ، أـسـطـورـةـ الـاسـتـيقـاظـ، وـاستـعادـةـ ماـ قـدـ:ـ فـيـدـوـ الـحـبـ سـاعـتـهاـ كـالـمـعـوـضـ عنـ سـقطـةـ.

1 - رـاجـعـ بـرـادـينـ (AC) [مـصـدرـ غـيرـ مـدقـقـ وـربـماـ تـعلـقـ الـأـمـرـ بـ Maurice Pradines, *Philosophie de la sensation*, t. 1 : *Les Sens du besoin* ; t. 2: *Les Sens de la défense*, Les Belles Lettres, 1932 et 1934.]

استئذنات:

لأنّهم أسطورة الرؤية السابقة على التجربة إلا انطلاقاً من بنية أسطورية، وفي  
سياقها، إن «أفلاطون» يربّد أن يوحّي لنا أنّ المعقولة تمتزج بلامعقولة مثلثة ليست  
نقطتها:

أ. لامقولية الأساس. فلا بد للتتحديدات أن تجد أساساً لها في اللامحدد، مثلما أن جملة المشروع تحيل على اللامشروع. [80] ويظهر الزمن هاهنا بمثابة الأسبقية الكرونولوجية التي ترقم أسبقية منطقية، أو بالأخر أسبقية بالنسبة إلى المنطقي. فيمثل الزمن هنا الابتداء الجذري ضمن النظام الأنطولوجي.

بـ، ويستدعي هذا اللامعقول الأول لامعقولا ثانياً: فكل مسار فلسفـي هو لا محالة منطلق من فضـحة، ومن شـدة بـدئـة هي عـلامـة الوضـع الإنسـانيـ، وهذا "الـقـبـل" المـمـتـمـلـ في السـقطـة هو سـابـقـ في معـنـى آخر غـيرـ معـنـى الأـسـاسـ؛ إذـ يـتعلـقـ الأمـرـ بـتـفسـيرـ وـضـعـ من العـشوـائـةـ السـابـقـةـ التي تـفـتـرـضـهاـ كـلـ فـلـسـفـةـ تـنـطـلـقـ منـ الـأـبـورـياـ]. [كـذـلـكـ كـانـ الأمـرـ عنـدـ كـثـئـ، فإنـ الحالـ الـديـالـكـيـيـ للـعقلـ يـتـبـعـ منـ اـذـاءـ الـإـحـسـاسـ تـنـصـيبـ نـفـسـهـ مـطـلـقاـ].

ج. وأما اللامعقول الثالث، فهو لامعقولية توثق هو الذهban الذي لا يمكن إرجاعه إلى المنهج. فكل ما كان ينتمي إلى نظام الإعداد للتعلم، كالرياضيات مثلاً، لا يكون ممكناً إلا بضرب من حركة الشوق [désir]. فإنما بانخطافٍ تكون عودة الأنطولوجيا، و"ياغوء". ولعله يمكنا مقارنة ذلك "بالجود" الديكارتي، أو "بالاحترام" وبالمهيب لدى كنْتُ، وبالتأثير لدى برغسون، وبالـ[Streiben] "[تعلق الهمة]" الفاوستي. وحتى في أشد الفلسفات عقلانية، ثمة لجوء إلى اللامعقولية المخصوصة لصيرورة النفس، لامعقولية هي شعور و فعل في آن. إنه الجانب الوجданاني من التدرج العقلي: إنه التأمل متاماًلا. ويتبنى أفلاطون لفظة "الجمال" للعبارة عن هذه الديناميكي الانتفعالية التي تجري من تحت الحقيقة. ذلك ما يسميه فوتي [Fouillée] "جلال الحق".<sup>2</sup>

1 - بمعنى الحرج والمضيق الذي يتأذى إليه الفكر [م. م.]

2 - ذكره بروان، Robin، نظرية الحب الأفلاطونية، Paris، Alcan، 1933، ص. 224.

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

وتتحدث محاورة فيلابس، في 64 ب وفي 65 أ، عن "قوة الخير التي لجأت إلى طبيعة [81] الجمال<sup>1</sup>". إن هذا اللامعقول المثلث، الذي يمثل ضربا من البنية البشارية [pythique] في جذر العلم، هو الذي يتجمع ضمن غرض التذكر.

### 2. الحدس والموت

يقرن الحدس مرة أولى بالأسطورة من خلال غرض الحدس السابق على التجربة. ويقرن بها مرة ثانية من خلال غرض الخلود. فيمر تحقيق الشوق بالموت. وفي هذا المعنى فإن الحياة الفلسفية ليست إلا مقاربة للثيروريا [النظيرية] وهذه هي الحد العلوي لتلك المقاربة.

إن محاورة فيدون هي التي تؤكد بشكل رئيسي هذا المظهر الذي قد يمكننا تسميته بالجانب الليلي من الحدس. "فيليل الموت" يتطابق مع "نور الذهن" الذي تمثل الشمس أسطورته، والذي تراقصه صورة «أبولون» عبر كاملاً الأثر الأفلاطوني، من كاهنة دلفيا وصوت الدایمونيون، إلى أمثلة الجمهورية. إن الرؤية فشل الحياة.

سنضرب مثل فيدون، لا على خلود النفس، ولكن على التدرج في الحجاج نحو الشيروريا، أي من أجل استجلاء الاقتضاءات الإبستمولوجية الحقيقة لنظرية فيدون. وفعلاً فمحاورة فيدون هي، على طريقتها، جدل صاعد، ولكنه جدل لا ينتهي إلى رؤية، وإنما يتنهى إلى الموت. سيقوم كاملاً تحليلنا إذا على هذه البنية اللافقة التي أجلاها غيره، [Guérout]<sup>2</sup>.

### [82] أ. مستوى الوعظ والظن المستقيم

لا تحرّك محاورة فيدون على مستوى واحد، بل تتطور على طبقات مختلفة من المعرفة. فهي تبدأ بوعظ يقع [من المعرفة] في مستوى الظن الصادق. فالنفس التي نلامسها هكذا هي ذاتها قوة ظن [راجع ثياتيتوس، حول النفس

1 - المصادر الدقيق لهذا الشاهد هو فيلابس 64ج. أما في 65 فلا وجود لهذا الشاهد حكماً ورد. ويترجم أشمبري، الكلمة «puissance» بكلمة «essence».

2 - راجع "La méditation de l'âme sur l'âme dans le *Phédon*", ضمن "Revue de métaphysique et de morale", 1926 (AC)

التي تظن من خلال وضع الموضوعات بعفوهها [par spontanéité] : "هي نفسها بنفسها": *αὐτή καθ' αὐτήν* [أوتي كاث أوتان، 185هـ، 187أ].

إنَّ درجة المعرفة عن النفس، ودرجة وجود [existence] النفس هما إذاً مخصوصتان إحداهما بالأخرى. فمحاورة فيدون تبدأ بطرن مستقيم حول النفس القوية على الظن. ولذلك جاء كامل هذا القسم الأول خطبة فصيحة، تتطق بنسرة القناعة والرجاء. القناعة بأن الفلسفة هي رياضة في فك عقدة الجسد؛ ورجاء في أن تؤول النفس بعد موتها حذو *أوليسيس* [أوليسيس، 164أ]. ولقد وضع هذا الرجاء، قصداً، على هامش الاستقلال الفلسفى، وعلى هامش البرهان الحقيقى، وأحيل بوضوح على تقليد قديم : هو سبر بلاي ليفيتى.

لا شَكَّ أنه رجاءٌ يعلُّ و"يرِر"، كشأن الإيمان الباحث عن الذهن في بروسلوغيون [Proslögion] القدس أنسالم. ولكنه رجاء يمد جذوره إلى الإيمان، وبخاصة إلى الإيمان الأرثوذكسي. فالفلسفة هنا تفكُّر في الدين: "من المحتمل ألا يكون مؤسس المُسارات عديمي الجدار، وأنهم قد يكونون تكلموا بكلام محظوظ، ولكنهم تكلموا حقاً". وأما القناعة الضمنية، فهي أنّ الدينى جاهز لهذه الاستعادة الفلسفية، [83] وأنه<sup>3</sup> لا توجد مقاسات غريبة عن الفلسفة ومردودة فيها. إنَّ أفلاطون، يعلن هاهنا عن موقف «سبينوزا»، و«هيغل»، من الدين بوصفه أرغانون الفلسفة.

إنَّ كامل مجهد فيدون هو الإجلاء الفلسفى لهذه القناعة التي ولدت داخل دائرة المقدس: "أنَّ التفلسف هو تعلم الموت"، بل أنه "أن تكون ميتاً": *τέθναντι* (= ميتاً). إلى أي حد تخلع محاورة فيدون في الاستعادة الفلسفية لمضمون الأسطورة وتحويلها إلى بداهة عقلية، أو، إذا ما حاكينا دياس، وفستوجيار، في إجراء النقلة [transposition] الفلسفية؟

إنَّ الرهان، منذ البداية، هو رهان كافية للنفس ليست لاعقلية كشأن الغبطة والأرثوذكسيّة، بل هي فطنة متقطقة. فمنذ القسم الأول من فيدون، سُمِّيت

1 - صرح المحقق هاهنا عبارة *cuelpis* من المذكور إلى المؤذن لأنها في اليونانية كذلك. هي تعنى حرفيًا الرجاء الطيب.

2 - ترجمنا *espérance* بدلاً من *expérience*. ولعلَّ السياق يشهد لما ذهبنا إليه. أما ما أثبته النص فلعله من الأخطاء المطبعية، إذ لا معنى له في سياق نص ريكور، [م.م.] .

3 - هنا تصحيح من تخيّم المحقق.

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

ثمرة القطيعة مع الجسد [في ٦٤هـ] "فرونيسيس"<sup>١</sup> [٦٥أ]. بها تلامس النفس الحقيقة (Αληθινός)<sup>٢</sup> أو هي تكون على الأقل شرقة للوجود، بل إن الأمر لأزيد من ذلك: أن هي لوغينزيتاي، (=أوريغيتاي توأنوس). بل إن الأمر لأزيد من ذلك: أن هي يو توكال (τούτος)، إذ "تبدي للنفس بداهة ما هو حقاً موجود". فالمستوى الأول ينتمي بعد الفلسفة إذاً، وهو قد غادر بعد أغاز الدينى. إن الأمر يتعلق بأن تدرك النفس بمحاضتها محاضاة موضوعها، وبأن يكون "الذى لذاتها" (أوتو كاث أوتو) على عين درجة "الذى لذات الوجود". وساعتها سيكون المحسن للمحسن، ويتحول الشوق إلى الرؤية مماسة متملّكة، τὸ κτησάσθαι؛ ولكن، إذا كان التفكير في الألغاز الأُرفية منذ الحجّة الأولى [٨٤] مشدوداً إلى حبل الاستقلال الفلسفى، أترى هذا الاستقلال قادرًا على الانتهاء؟

### ب. مستوى الاستدلال الفرضي

أما في المستوى الثاني، فإن النفس التي تتأمل في النفس، تتصير نفسها استدلالية. ويتناوب "الظن الصادق المعلم" الذي كانت تحدثت عنه محاورة ثياتيتوس مع هذا المستوى من فيدون. وهو أيضاً، في معجم الجمهورية، "الديانويا" التي يمثلها الجزء الثالث من الخط. ولندع جانباً الحجتين الأوليين من هذا الطور الثاني [من المحاجرة]، لنتعتبر الأطبع منها بالفلسفة، أي لنتعتبر الحجّة الثالثة [٧٨ب]، التي تقيم أن النفس هي ما يشبه المثال، لأنها بسيطة، "غير مركبة" (Ακυρωττον), وأنها "واحدة وبذاتها"، وأنها "هي هي"، "غير مدروكة لغير حسابات الفكر" (Το τας διανοιας λογισμο), وأنها "خفية هي نفسها" [٨٠أ - ب]. وباختصار فإنّ الفيلسوف يحاول أن يستدلّ حول النفس المستدلّة مثلما كان منذ حين يظنّ حول النفس الظائنة. ولكن أتراه هكذا قد حصل نفساً متأملة؟ كلا، ليس بعد. فهذه النفس القوية على المعمول، ليست بعد إلا شبيهة بالمثال، "ليست إلا الأشبه بالمثال"، "من عين عرق

1 - فرونيسيس : فكر، عقل، حكمـة.

2 - تقرأ : هبتيتاي

3 - تقرأ : كيتيساستاي تُرابيديني - إيفستاي

المثال". وإننا لنتحسس على طرف العبارة هاهنا طعم الخيبة التي تعلق بها إذا نحن قارنها بمسلمة برمانيدس: "الفكر والوجود هو هو" [الشذرة 3، تو غار أوتو نوين إستين تي كاي أيناي].

ولاشك أن التأقل سيتحقق في هذه الحياة لو استطعنا المرور من شبه النفس بالمثال إلى تماهيهما الذي "تحققه" أسطورة فايدروس في مجاز "الأكل" و"اللمس". ولكن النفس ليست على وجه الدقة إلا شبهها بالمثال. وإن هذا البون العنيف بين النفس والوجود يفسر عسر إقامة دليل خلوتها [85] [ولا يهمنا هذا الجانب من المشكل هاهنا] كما يفسر إدراك المحاوره عند هذا الموضع ضربا من الأزمة: إذ ليس الشبه بالمثال اللامنقسم والثابت إلا شبهها باللامنقسم والثابت [إي إنغوس تي توتو]: ولن تردد الجمهورية، ولا طيماؤس في اعتبارها [النفس] مرتكبة، إلى حد ما على الأقل].

ذلك أن النفس المستدلّة حول النفس المستدلّة، ما تزال خاضعة لما تسميه الجمهورية الافتراضات؛ فليست الرياضيات إذا هي وحدها التي يصدر فيها الفكر عن افتراضات غير محققة: فبساطة النفس هاهنا هي الافتراض غير المحقق. لذلك يستقدم قياس، وسيمیاس، شكهما الجارف: وهب أنها نفترض النفس بسيطة، إلا تكون هي نفسها معرضة للمحقق الذي يخصّ كيانها نفسه، بحسب عبارة (غيره)، في مقاله، لا مجرد تدمير ماهية [من الماهيات]؟ [إن ما يتعلق الأمر بضمان عدم انحلاله عندما تحدث عن النفس، ليس ماهيتها، وإنما هو كيانها]. هو إذاً إمكان انطفاء يتعلق "بالكتافة الذاتية الكيفية للنفس" [المصدر عينه]، وإمكان تناقض كيان: "إن هذا التناقض هو بلي النفس، وإن هذه الكثافة هي كيانها". لابد إذا من الارتفاع إلى مستوى أعلى تقطع فيه النفس عن أن تتفكر في المثل عموما، فلا تتفكر إلا عين المثال الذي يهيكل كيانها المخصوص، أي، باختصار، المثال الذي يهيكل الـ"تي إستي" الذي لها.

## ج. مستوى الجدل

### هل تدرك المحاورة في قسمها الثالث ثيوريًا؟

[86] يقوم المستوى الثالث من الحجاج كما نعلم على مشاركة النفس في مثال مخصوص هو الحياة، وهذه تقصي الموت. فيقوم البرهان إذاً على بنية جدلية من الاقضاء والإقصاء ما بين المثل: النفس تقضي الحياة كصفة ملازمـة، والحياة تقضي الموت. إذا فالنفس تقضي الموت. النفس - الميتة: هذا تناقض لا يصبر عليه أحد، كما لا يصبر أحد على أن الثلوج - حار.

هل هذا تمرين ثوريًا؟ ليس بعد، لماذا؟

- لا يمكننا أن نطبق مطابقةً تامةً بين هذا الجدل المطلول وما أسمته الجمهورية لجوءاً إلى الـ "أنهيوبتيون" [اللأفترضي]. إذ لا يمكن أن يكون ذلك إلا بوضع نسق المثل هذا في ضوء الخير: وهو ما لا تفعله محاورة فيدون. ولذلك، ففي المقطع الشهير 101 من فيدون، وهو المقطع الذي يُطابق نص الجمهورية حول الفرضي والأفترضي، لا يتعلق الأمر بـ "مبدأ مطلق" (*άρχην αὐτόν*<sup>1</sup>) الجمهورية الكتاب السادس، 510ب [و] 511ب)، وإنما يتعلق فقط باللجوء إلى "شيء ما يكون فيه كفاية" [في هيكلـون]. وفي الحقيقة، فإن الحجة تنشط ضمن عدد من المثل المدعـوة "افتراضات أولية" [فيدون، 107ب]. ويسـلم "فستوجيار"، الذي ربما أفرط في الإلحاح، كما سـرى، على الحضور الصوفي للخير وللمثل التي يضـيئـها الخير، بأن وجود المثال المطلق في مستوى الحاجة الثالثة من حجاج فيدون، يظلّ "من بعض الوجهـه مـسألـة إيمـان<sup>2</sup>". ولذلك يكتـفي سـيمـيـاس، وـقيـاسـ، باعتبارـها "موثـوقـة" [بيـستـاي] "تواـقـقـ" [عليـها 107ب] في نفس الوقت الذي نصرـحـ فيه بأنـ الافتراضـات تتـطلبـ مـزيدـاً من وـثـاقـةـ الفـحـصـ [انظرـ كذلكـ 74ـ بـ، 77ـ، 100ـ بــ جــ، فـضـرـورـةـ [الـحجـجـ] التـيـ كـثـيرـاـ ماـقـعـ التـأـكـيدـ [عليـها 72ـ هــ، 73ـ جــ، 76ـ جــ، 77ـ بــ جــ، 92ـ جـــ وـ إنـماـ تـحرـكـ ضـمـنـ دـائـرـةـ حـقـيقـةـ يـسـلـمـ]

1 - آرخين أنهيوبتيون. وقد ترجمها بيـار باـشـيـ، (بارـيسـ، غالـيمـارـ، 1993ـ، صـ 353ـ) بـعـارـةـ «الـلـأـفـرـضـيـ».

Paul Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris, Vrin, 1936 (nouv. éd. - 2 1975), p. 100 (AC).

بها بالجملة أكثر مما يتم تأسيسها تأسيساً جذرياً. جاء في 100 بـ "... اللجوء إلى ناحية المثل لنجد هناك حقيقة الموجودات... أنه يوجد جميل في ذاته، وطيب، وعظيم، فإن واقتي على ذلك، أمكنني من ثمة، فيما أوصل، أن أظهر لك أنّ النفس خالدة...".

- إن غياب الإحالة المرجعية على غاية أخيرة لا يراجحه فقط طابع الحجة الفرضي إجمالاً، وإنما يراجحه كذلك طابعها المركب [compose]. فالحججة تنتقل بين جمع من المثل: ومن زاوية النظر هذه، فإنّ فيدون محاورة هامة أيضاً، لأنها تعلن عن تراكب [composition] المثل في السفسطائي. وفي هذا المعنى فإنّ فيدون تعلم الطريق الممتد من إقراطيلوس إلى ثياتيتوس - السفسطائي - السياسي؛ وهي تعلن عن فتح سبيل جديدة، فيما بعد الإمامة الفجّة التي تقابل بين متحرّكية [mobilité] الظنّ والثبات المطلّق للوجود المنطقي. هي تعلن عن تقنية للعلاقات الماهورية [ما يسميه «أفلاطون»، «تواصل الأجناس»]، أي المشاركة التي لم تعد عمودية للمحسوس في معقولٍ مشارِكٍ له في الاسم، وإنما باتت بوجه ما جانبيّة بين ماهية ومهنية. ولكنّ تراتب الماهيات في فيدون ما يزال يبدو مخروماً: فنحن لا نجد فيه ما يناسب "الحدس المحيط" [intuition] synoptique الذي ستحدّث عنه هنا.

#### د. نهاية فيدون:

تظل الشوريا الأفلاطونية، باخرّه، رهينة نقطة بدايتها ضمن اللغز الديني: فهي عوضاً من عبور أخير من الجدل إلى الحدس، تتضمن نهاية مضاعفة، نهاية ناطقة ونهاية صامتة.

فأنا النهاية الأولى فهي الأسطورة الأخيرة [eschatologique] الخاتمية الكبرى. فليس للمحاورة هكذا من حرج في الاسترسال من الحجة [88] الأشد عقلانية إلى رواية أسطورية من نفس مستوى الأولى. ذلك أنّ الالبيدودية [indestructibilité] التي تدركها الحجة، سرعان ما تماهي الوجود العيني عند

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

أفلاطون، [107]. فالاعتقاد قريب جداً من الحجة الأشد منطقاً. ويبدو أن الحجة هي داخل الاعتقاد من أجل عقلته، ولكنها لا تنبع عنه حقيقة.

هي تعني أن التمثيل التشكيلي لمشهد على صورة النفس المتظهرة يصادي، مصاداة أسطورة المستقبل، تمثل الوجود الأسبق. فيكون الجدل هكذا حلقة منطقية ممدودة بين لحظتين أسطوريتين، تلعب أولاً هما دور الأصل، وتلعب الثانية دور الحد للمجهود.

إلا أنه ثمة خاتمة ثانية هي موْتُ سقراط، نفْسُه إذ يقصُّ علينا قصته [إيشكاراتس، Echécrate]. وليس هذا الموت مجرد ضميمة للمحاورة، وإنما هو، على نحوٍ ما، اكتمالها. "فالموت" السقراطي يحقق كمال "لوغوس" "أفلاطون". ومقالته بأنَّ "الفلسف هو أن تموت وأن تكون ميتاً" إنما تتحقق في الصمت. فكنيَّة [équivalent] الشيوريا هو هنا عين كيفية الموتة التي يموتها سقراط؛ فـ"سقراط" لا يموت موتة الضيق، ولا موتة عيسى، قد خذله الرَّب وتركه مثلاً بخطايا الدنيا، وإنما يموت وقد لفته السكينة ولفَّه اليقينُ، كمن يغرقُ في تأملاته.

إنما في هذا المعنى يمكنا القول إنَّ الشيوريا ملزمة لسر الموت. فالموت الذي كان في القسم الأول [من المحاورة] موضوع من موضوعات الدعوة والوعظ [أبولوغايا]، قد بات حدثاً لا ينطق. وإنما إذ ذاك فقط تكون النفس نُوش و تكون متطابقة مع المثل. وهاهنا الفرق الأكبر مع أفلوطين الذي عرض مشابهة النفس للمثال بتماهي التُّوش والوجود. التُّوش هو الوجودات. فلدي ما يجعل النفس نفسها نوس، [89] تكون هي نفسها معقولاً من المعقولات، يعرف المعقولات بضرب من تفسير النفس [الناسوعات، ٧]. و ساعتها يكون التأمل بالفعل، لا بالرجاء. وفي ترابط بذلك يُلغى التتحقق بالموت ليعرض بخلود حاضرٍ. ولكن، أفلاطون، لم يخط هذه الخطوة بنفسه: فإنما في غامر الموت تغوص الشيوريا.

1 - راجع : Volkmann-Schluck : *Plotin et la théorie platonicienne des Idées* (AC) .  
لم نشر على مرجع هذه الترجمة التي من المحمّل أنها لـكارل هاينز فولكمان شلوك ، Plotin , als Interpret der Ontologie Platos , Francfort , 1941

### 3. الحدس ومثال الخير

إذا كان الحدس مرتبطا ارتباطا أساسيا بالأسطورة المضاعفة للوجود السابق وللبقاء على الحياة، وإذا كان إذاً هو الحدّ السابق على كلّ فلسفة، والحد المرتبط بالموت، طرح السؤال: ما منزلة الحدس في الحياة الفلسفية الفعلية؟

فلنفكّ ترکيب السؤال:

بم نحسد عندما نحسد؟ (36)

- هل يتحقق هذا الحدس كلياً بواسطة الجدل؟ (46)

بم نحسد عندما نحسد؟

أ. يبدو في بادئ التّنظير أن كلّ مثال قابل للّحسد: فالّحسد مرتبط "بواحد واحد" من المثل [انظر الدروس الأولى عن مبدأ تحديد المثل تحديداً ممِيزاً]. فثمة ضرب من "حضور" المثال المحسّن إلى النفس الخالصة في كلّ مرّة وبالنسبة إلى كلّ مثال. ومن المحتمل أن يكون "أصدقاء" الصور الذين نقتدر لهم محاورة السفسطائي، قد تأولوا الأفلاطونية، هكذا، على أساس تعليم [90] ملتبس شاهده ذلك النص الشهير الذي ورد في المأدبة عن الحدس: فعل الحدس يكون رؤية وحدة المثال فيما وراء الحالات المتعددة والمادة المحسوسة. ولو كان الأمر كذلك، لما كانت وحدة الدلالة وحدة نقدّرها تقديرًا [unité présumée]، أو نبنيها بناء، أو نضعُها وضعاً، وإنما نلتقي بها "لحماً ودمًا"، ولكان المثال تمثلاً معقولاً.

إن ما يبدو مبرراً لهذا التأويل، هو أنّ الحدس [قائم] ما وراء القول، كضرب من سكون الفكر إلى الرؤية، فيما أبعد من الحركة الممفصلة للفكر (المأدبة 210ج - 211أ؛ الرسالة السابعة، 341أ<sup>1</sup>)

ب. ومع ذلك يبيّن «فستوجيار» بكثير من قوّة الحجة أن للّحسد موضوعه المخصوص، الخير أو الواحد. وسنرى في الفقرة الرابعة أن النتيجة هي أنّ الحدس لا يقصي الجدل، بل هو على العكس من ذلك يقتضيه.

وفعلاً فإنه لا ينبغي الفصل بين الحدس وغاية الجدل الصاعد؛ فهذه الغاية هي التي [تقوم] فيما وراء القول. نCHAN أساسيان ينيران جانبياً نص المأدبة [الذي

1 - الرسالة السابعة، 341ج-د هي الأقرب هنا إلى مضمون النص.

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

يبدو منه ربط الحدس بأي مثال من المثل]: إنهم نص الكتاين السادس والسابع من الجمهورية وقد كانا درسناهما من جهة الوسيط الرياضي، ونص فيلابس عن الواحد [13ج - 27هـ] الذي يعلق عليه فستوجيار، أهمية أكبر باعتباره يزكي التباس ظلل عالقا بالخير، ويتم رفعه بتعويضه بالواحد]. فنحن نتذكر أن الجمهورية، الكتاب السادس 508هـ - 509ج<sup>1</sup>، قد أعطت للخير قوة جعل الذات عارفة، وال موجودات معروفة، وكذلك قوة إعطاء المثل ماهية وجودا؛ فكان الخير يظهر هكذا على أنه هو المبدأ المحدد للموجودات الماهوية. ولكن الخير إنما كان هو [91] وحده غير قابل للتعریف وفوق كل مقولية. وقد كان الشراح القدامى يتأنلون على هذا النحو واحد فيلابس على أنه ما يعطي الوجود للمثال. (انظر نص أولمبيودورس *τὸν φίλεμον τὸν πάντων αἰτίον πολεῖν*،  $\tauὸν \muέν \tauὸν πάντων αἰτίον πολεῖν$ ،  $\tauὸν μέσως \deltaὲ \tauὸν πέρας$  =  $\muέν \tauὸν πάντων αἰτίον πολεῖν$ ،  $\tauὸν μέσως \deltaὲ \tauὸν πέρας$  آن دي آن أميتون، تو من هان بتتون أيتيون بوين، هينوسيوس دي توبيراس<sup>2</sup>). فالخير ينير إذاً واحد فيلابس بجعله يتحسن تركيبا لنظام المثل انطلاقا من قوة "المبدأ الافتراضي" [ولعل ذلك إنما يكون له بالمرور "بالأجناس العالية" التي سيأتي الحديث عنها لاحقا، ومن خلالها هي، إلى كثرة المثل وهذه كذلك واحدة وكثيرة على السواء].

ولكن واحد فيلابس يجسم بالمقابل التباس هذا الخير الذي هو مثال [لأن له قوة تحديد المثل] والذي هو كذلك ما بعد مثال. وهو إذا الامعروf الحقيقي، والمحدد اللامحدد، واللامشروع الذي يقول عنه "كنت، إنه إنما تقتضيه سلسلة الشروط [ويمكّنا ساعتها أن نتحسن هذا التصحيح الفيلابي في كثير من تلميحات الجمهورية، VI، 506d؛ VII، 517ج - ج]. ولقد تأول

1- راجع أعلاه ص. 62.

2- ذكره فستوجيار، مرجع مذكور، ص. 202، الهاشم 2 (AC). [لم يعد هذا التعليق ينسب إلى أولمبيودورس، الفيلسوف الأفلاطوني المحدث للقرن السادس بعد الميلاد وإنما ياتي ينسب إلى داسقيوس الدمشقي، المتوفى حوالي 544 بعد الميلاد، آخر من تولى بعد أفلاطون رئاسة الأكاديمية التي أغلقها جوسقيبيان في 529]

«روديبي»<sup>١</sup> بعد في هذا المعنى محاورة فيلابس باعتبارها تصحيحا للجمهورية VI [الخير الذي يتراجع إلى دور «خير أسمى» للإنسان وللعالم].

فإذا ما اهتدينا بهذه التصريح، ظهر أن الحدس يتخذ من هذا الخير - الواحد - السبب غاية متميزة، فيما بعد التحديدات الماهوية ("السبب، أي [92] الأساس الذي ينشئ من المثل موجودات، فلتنتهي من جديد بمحاورة فيدون التي تعطي للمثال وظيفة "السبب": فيلابس، ٥٨، ٦٥ هـ - ٦٧ بـ]. وهكذا فإن موضوع التأمل ليس المثل بما هي كذلك، وإنما هو المثل تحت تحديد الواحد. ومن ثم فإن التساؤل عن الإنسان هل هو قادر على الحدس، هو تساؤل عما إذا كان قادرا على بلوغ الغاية الزاهدة لكل جدل صاعد، رؤية الخير، وعما إذا كان بعد ذلك قادرا على هذا الحدس "التألفي"<sup>٢</sup>، أي على "هذا الدرك [aperception] المباشر والجامل لتكامل تراتبية المعقولات"<sup>٣</sup>، وعلى هذا الحدس الذي قد يقبض "في لمح واحد على المثل وعلاقاتها" انطلاقا من جذرها الموحد والمؤسس.

لا يشك فستوجيار، أن «أفلاطون» قد كان له شعور الحضور هذا والملامسة، وهو الشعور الذي يقارنه بالحدهس بدلا من مقارنته "بالدرك الذي يستصرخ بواسطة مثال"<sup>٤</sup>. إن ذلك يفترض أننا نأخذ ألفاظ المأدبة والجمهورية وفيلابس على معناها الحرفي، مثلما فعل الأفلاطونيون المحدثون. يقول فستوجيار، «اعترف بأنه لم يكن من الممكن تحصيل هذه النتائج إلا بتأويل حرفي لبعض نصوص المأدبة، والجمهورية، وفيلابس؛ لقد كان ذلك منهجه الأفلاطونيين المحدثين، واستنتاجاتنا تتطابق مع استنتاجاتهم»<sup>٥</sup>. ولكن، أليس ذلك "سلكجة" لكل ما يسعى الجدل الأفلاطوني إلى "منطقته"؟ ذلك

١ - مرجع مذكور، صص. 130 - 131 (AC).

٢ - (فستوجيار)، نفس المعطيات ص. 208 (AC).

٣ - (فستوجيار)، نفس المعطيات (AC).

٤ - (فستوجيار)، نفس المعطيات ص. 209 (AC).

٥ - (فستوجيار)، نفس المعطيات، ص. 234 (AC).

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرساطو

ما يلوح به «فستوجيار»، ملتمسا الحاجة كما يقول "في ظاهرة من التجربة السيكولوجية ليس أوفق لتعريفها من تسميتها [تجربة] صوفية". هو يرى فيها رؤية تفوق [94] رؤية الإحاطة [synopse] التي للتعريف، بل يجد فيها مواجهة حقيقة [un vrai face-à-face] مع خير الجمهورية ومع واحد فيلبس، و"اتحاداً يعجز اللسان عن التعبير عنه"، و"و جداً" ينخطف به الفكر إلى المثال<sup>2</sup> قياساً على مماثلة الانبهار بالشمس.

ولكن

- التصوّف السلبي في المأدبة هو على لسان ديوتينا لا على لسان «سقراط»، وهنا سبب للاحتراز.  
-

البلوغ إلى الخير لا يشهد له بأنه نجاح فعلي.

- وفوق كل ذلك، فحدس الخير لا يمكن أن يكون حدساً فعلياً ما لم يكن في الوقت نفسه حدس المثل في "مبدئها"، أي مالم تتطابق "سينوبسيس" وثوريها. و«فستوجيار» هو نفسه يتكلّم عن "رؤية هذه الواقع في وجودها وفي ترتيبها"<sup>3</sup>. لابد إذا من الذهاب إلى النهاية: فحدس المبدأ غير ممكّن من دون اكمال النسق، ومن دون نجاح الجدل. ولكن أثرى «أفلاطون»، في برهنته على القوة التأسيسية للواحد بالنظر إلى كامن نسق المثل، قد أظهر هذه القوة التأسيسية؟

## 4. الجدل والحدس

لابد إذا أن نفهم الآن الارتباط الأساسي بين الحدس والجدل، وبين السكون والحركة، وبين التأمل والقول. وتستجمع الجمهورية VII وظيفتي الحقيقة هاتين في عبارة جريئة التركيب: الجدل ذو الرؤية التوليفية،

1 - «فستوجيار»، نفس المعطيات، ص. 217 (AC).

2 - «فستوجيار»، نفس المعطيات، ص. 224 (AC).

3 - «فستوجيار»، نفس المعطيات، ص. 233 (AC).

μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός سونبتيكوس ديالكتيكوس. ويتمثل ذلك في رؤية كل الموجودات في موجود واحد، وكثرة المثل في واحد الخير. "إن هذه الرؤية التأليفية [93] للواحد، وللكل الذي للواحد، هي قمة التأقلم والعلم". وسنرى أن هذا الارتباط بين الحدس والجدل لا يظهر الظهور الشامل إلا في الجدل النازل، في حين أن الجدل الصاعد جدل يقصد إلى ما وراء القول.

أ. فنحن نجد تقريرًا أولًا لهذا التأليف بين الحدس والجدل في فايدروس [265 - 266 ج؛ 270 أ - 272 ج؛ 277 ب]. فلا يظهر المثال هناك وكأنه تمثل للحقيقة، وإنما يظهر منضويا ضمن حركة مزدوجة:

- من الانضواء في شتات يماهي (أفلاطون، بينه وبين التعريف وبحله على معنى الرؤية الموحدة [سونورونتا]). ويتعلق هذا التوحيد بمثل واحد بما هو كذلك. وهو لذلك يرتبط ارتباطاً ضمنياً بالفصل بين المثل، "بالهكسنون"، وبالطبع الذي به تكون المثل مثلاً مثلاً. فالامر يتعلّق إذاً بتوحيد يُفرق بين المثل، إذاً صحت العبارة. إن هذه الحركة الموحدة (*συναγωγή*)<sup>2</sup> الأولى مرتبطة إذاً من جهة أخرى بفصل حقل الذلالات؛ فهي موحدة فقط بالنسبة إلى المحسوس.

- وساعتها فإن "القسمة" *διαίρεσις*<sup>3</sup> هي اللحظة البانية للعلاقات: فيبدو المثال كالكل العضوي الذي ينبغي فكه مفاصله، وهذا تأتي الرؤية العضوية بعد التوحيد الفارق؛ وتتقسم المثل التي تعرضاً على هذه الطريق بعين عمل القسمة [وهنا فالقسمة ثنائية، أو هي على الأقل تبدو ثنائية، مادمنا نعتبر دوماً الجهة اليسرى ونترك على اليمين كل ما سواها].

[95] وهذا ترتبط السوناغوجي بالرؤية المقصولة للمثال الذي هو في كل مرة "واحد"؛ فللديابيريسيس رؤية مرتبة لعالم المثل. وإنما بالديابيريسيس،

1 - فستوجيار، نفس المعطيات، ص. 189 (AC).

2 - سوناغوجي.

3 - ديابيريسيس.

لا بالسوناغوجي، يُلحق تصور للممثل ممفصل لها أو كثرةً معدولة [réglée] للممثل. ويختم سقراط، في 266ب حركة التفكير هذه متحدثاً عن "الرجل الجدلبي" فيقول: "وأما أنا فبهذا شغفت جبًا يا فايدروس، نعم: بهذه القسمات، والجموع، حتى أكون قادرًا على الكلام والتفكير. وفوق ذلك، فإني متى خيل إليَّ أنِّي أرى أرى عند غيري قدرة على توجيه بصره نحو وحدة تكون وحدة طبيعية لكتلة ما... إلخ، فإني أسمى الرجال الذين يقدرون على ذلك جدلين". وهكذا، كما يقول رودي، بكل قوة، فإنَّ الحركة النازلة هي "وحدها عقلية خالصة": هي وحدها تدرك المثل، ولم تعد تدرك العموميات التجريبية". وتؤكد الجمهورية هذا التأويل [الكتاب السادس، 511 - 512].

ب. وأما محاورة السفسطائي [253ب - 254ب] فهي أحسن إبراز للطابع التراتبي لهذه البنية المعدولة: " فمن كان قادرًا على ذلك، كان له من نفاذ البصر ما يمكنه من أن يرى:

(1) أ. صورة [forme] وحيدة تنتشر في كل وجهة عبر تعدد من الصور التي تظل كل واحدة منها متميزة.

ب. تعددًا [pluralité] من الصور المختلفة اختلافاً طبيعياً، والتي تلفها خارجياً صورة وحيدة.

(2) أ. صورةً وحيدة قد انتشرت عبر كثرة من المجموعات دون أن تتمزق وحدتها.

ب. وأخيراً صوراً عديدة تامة الانعزال بعضها عن بعض".<sup>2</sup>  
فثمة مستوىً لأنَّ لهذه الكثرة: مستوى "لالأجناس" [genres]، ومستوى "للترنسندنتاليات" [transcendantaux]. ذاك على [96] الأقل هو تأويل

2 - رودي، مرجع مذكور، ص. 57 (AC).  
2 - ترجمة ديباس، (AC).

«فستوجيار، لهذا النص الغامض غموضا خارقا [و خاصة منه 253، 5 - 9، حسب هيكلة «فستوجيار»].<sup>1</sup>

#### - 1. مستوى "الأجناس":

أ. صورة كلية حاضرة بما هي جنس في أنواعها،

ب. صورة كلية حاضرة مكنوع في جنس عال.

فيقال عن الجنس إنه يشمل، على جهة التضمن، أنواعه.

ولكنتنا مع هذا المستوى الذي هو أرفع ما يمكن بلوغه على هذه الوجهة، نقى أمام "تعدد للكل".

#### - 2. مستوى الترنسيدناليات:

أ. يشتعل كل جنس عال تناسيا كجنس بالنظر إلى أنواعه. ويقال عن هذه الصورة إنها تنتشر ضمن "الكل" من دون أن تتمزق وحدتها. وهكذا "فال فهو" يشارك فيه كل ما هو متماه، وكل "جنس عال" أو "ترنسيدنالي" يصل نفسه بالأجناس التي كالمساوي أو العادل.

ب. ولكن هذه العملية تتركنا أمام كثرة من الأجناس، كل واحد منها "منفرد".<sup>2</sup>

[97] لا يحملنا مثل هذا النص على التظنبن بوجود وحدة غائية بواسطة الواحد، وهو يتركنا في ريبة من أمر الطابع النسقي للأفلاطونية. أفاليس الجدل، إذا ما اعتبرناه اعتبارا جديا، وإذا ما حاولناه فعلا، يحول إلى ضرب من الحلم المؤجل أبدا، التأليفية الكلية لكل الأجناس في الوحدة؟ لا يظهر بروز مشكل الترنسيدناليات الذي سننظر فيه في القسم الثاني من الدرس، صعوبة جديدة ترتكز ما بين المثل [الكثيرة] والخير [الواحد]، ما دمنا نرى جدلاً جديداً يقوم، إلا وهو، لا فقط جدل المثل بما هي موجودات، بل جدل الوجود

1 - مرجع مذكور، ص. 195. (AC)

2 - راجع : آبلت (Apelt) في [Zeller] : فهو يرى ثلاثة أنواع من المعرفات [notions] الأجناسية، نقد تسلّر، [Archiv für Geschichte der Philosophie, 1, 600] : كما يصرّح برودي، بأنه غير على حركة فايدروس بتقريرهما من 253 ب - ج (AC). (وأوتو آبلت، هو أحد المترجمين الألمان لكتاب «أفلاطون» وخاصة للسفسطاتي في القرن التاسع عشر، وأما إدوارد تسلر، فهو مؤسس المجلة المذكورة في 1888]

## الوجود والماهية والجهر لدى أفلاطون وأرسطو

نفسه بما هو أحد الترسنديناتيات: "فأما الفيلسوف، فإنما بصورة الوجود تتعلق استدلالاته دوما [ديالوغسمون، السفسطاني، 1254أ]. ولست مقتنعا بما يصرح به فستوجيار، بكل وثاقة، إذ يجد هذا النص موافقا لشمس" الجمهورية، ويجعل منه نمط توصيل الجدل بالتأمل. فهو يقول إن الجدل، تصاعديا، يعُد للتأمل، وأمانزولا، فإن الأمر يمكن على العكس "عندما نعيد بناء الواقع نسقيا" ، «فيقوم الجدل إذاً على رؤية للوجود»<sup>2</sup>، ألا وهي الرؤية الضامنة للاستنتاج.

لا شيء في السفسطاني يبرر رؤيتنا أن صورة الوجود تمكّن من استنتاج جميع الصور، وتمكّن من رؤية إجمالية للكل المؤتلف من جميع الصور في المبدأ الذي ينشئها.

فليس الأمر فقط أن هذا النص يظل ببرограмجا جدا، ولكن التمرير الجدلية الرئيسى للسفسطاني، أعني ذلك التمرير الذى يعمل [élabore] أجناس الوجود الخمسة، يظل إنجازا جزئيا، [98] "مثلاً ما حاول ليبينيتز، [Leibniz] أن ينجز جزءاً من العلامية الكلية"<sup>3</sup>. إن أفلاطون يقر بذلك إقرارا واضحا: فالاجناس الخمسة هي أجناس من بين غيرها، وينبغي إعادة نفس العمل بالنسبة إلى المثل الأخرى. فيها له من عمل جبار!

بل ربما لم يكن أفلاطون، راضيا عن هذا البناء [الذى قام] على اقتضاء جنس لجنس بواسطة الإسناد الضروري.<sup>4</sup> وعلى كلّ فإنّ محاورة فيلابس تبين أنه قد يمكن على نحو آخر تحقيق العمل الجدلية الكبير بمنهج مختلف عن ذاك الذي طبق في السفسطاني، لدى بناء سلسلة الأجناس الكبرى [الحركة، السكون، الوجود، فهو هو، الغير].

د. تحتوي محاورة فيلابس على صفحة عن الجدل [16ج - 17أ] تتطابق على ما يبدو تطابقاً غير قليل مع نصي فايدروس والسفسطاني؛ ولكن فيه نبرة

1 - المرجع نفسه، ص. 195 (AC).

2 - الموضع نفسه (AC).

3 - برودي، مرجع مذكور، ص. 64 (AC).

4 - وقد كان برودي، في ص. 66 من المرجع المذكور أشدّ من اللزوم على هذا البناء (AC).

جديدة تعلن عن علم الأعداد والقياسات الذي كان أرسطو شاهداً عليه. ويبدو أنّ «أفلاطون»، قد عمد، أمام صعوبة العثور على قوانين استبعاد وقوانين محاسبة يتطلبهما مبدأ تواصل الأجناس حسب السفسطاني، إلى التلفت صوب تأويل فيثاغوري الأسلوب. فنحن نعلم أنّ العدد، حسب الفيثاغوريين، يولد من التقاء الوحدة مع ضرب من المادة العددانية [numérale] الامحددة، [فمثلاً أنّ الشكل الهندسي يتولد من تحديد فضاء غير محدد، كذلك يتكرّر العدد ضمن الامحدد ويقطع ضمه سلسلة الأعداد]. إنّ هذا التقلل لأثر ماطيقا خالصة يعبر عن نفسه تعبيراً مزدوجاً:

[99] - فاؤلا تقوّي محاورة فيلابيس من نبرة الطابع الجدلية للمثل لا فقط فيما بينها، بل كذلك في نسيجها؛ فكلّ مثال هو شذوذ من النسق العلائقى؛ ويجد المرءُ فيه من الامحدد ومن الحدّ [نهاية 16 ج]. وهكذا فإنّ المثال نفسه تغزوه الدينامية: فيتحدى «روديبي»، عن «إعادة بناء عقلانية للماهية».

- ومن جهة أخرى، وهو مهمٌ لنا بالنظر إلى حدس المبدأ الجذري، فإنّ ما يبدو أنه الأجلب لاهتمام «أفلاطون» ضمن التمريرين الجدلية، هو البين - بين، أي الكثرة المعدّلة الممتدة بين الوحدة العليا وبين التنوع الامحدد للحالات العيانية. ويقترح المقطع 16 د - 17 الرسم التالي:

يتعلّق الأمر بالنسبة إلى المثال الذي هو واحد بأنّ نقسم إلى أنواع، إلى حد *الـinfima species*، الأنفيما سيسياس، النوع الأخير [وهو ما يفترض أنّ القسمة تتوقف عند نقطة ما، عند *atomon eidos* "أتمون إيدوس"، لأنّ الأنفيما سيسياس لم يعد يقبل القسمة إلى أنواع، بل هو يترافق إلى العيانى] "واسعتها فقط يترك كلّ واحد من الأنواع يترافق إلى اللانهائي". فشمة هكذا عدد من العمليات الوسيطة ومن البنى الوسيطة بين الواحد واللانهائي.

فالتوسيع هنا ليس على النهاية الصوفية ضمن الجدلسي، بقدر ما هو "الكمية الدقيقة"، وعلى "العدد الجملوي الذي تحققه الكثرة على المسافة التي تفصل بين اللانهائية والواحد". ثم إنّ «أفلاطون» يؤكّد ذلك بكلّ وضوح،

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

لدى نهاية 17أ: "فأما الوسائل، فإنهم [أي الجدليون الفاشلون] يجهلونها، في حين أن احترامها هو ما يفصل في محادثتنا بين الكيفية الجدلية والكيفية المشاغبية [éristique]". فالتوكيد هنا يتعلّق بحسبان الوحدات الوسيطة، وبتعداد الأنواع [وهو تعداد لا يمكن اختزاله في القسمة الثنائية].

[100] هل يعني ذلك أن "أفلاطون" يسقط من جديد في الرياضي وهو دون الجدل بدرجة؟ كلاماً وإنما هنا تذكر التقابل بين المعيارين، حسب محاورة السياسي [283ج]. فحسبان الوسائل الذي تسميه محاورة فيلبس جدلاً، وتسميه محاورة السياسي اعتدالاً، هو هو. لستنا إذًا بعيدين عن المبدأ الكبير للتمييز بين الرياضي الذي هو "الممكّن المحسّن"، والماهيات "الحقيقة" التي تواصل مع الخير وتخلص لعلاقات غائية.

ومع ذلك فهل تذهب محاورة فيلبس إلى أبعد من محاورة السفطاني في تحقيق البرنامج الكبير للجدل؟ إن هذه "المثل الأخلاط" كلّ عدد، هذه الوحدات الحقيقة للكلّارات، لا تتبلور حق التبلور. "فالاجناس" الأربع في فيلبس تظل زوايا نظر نستطيع أن نعتبر منها المثال الواحد: هو بمعنى ما واحد، وبمعنى ما كثيّر، وبمعنى ما خليط يستدعي سبباً خليطاً [ويناقش روبي] إمكانية المطابقة بين المبادئ الأربع أو الخمسة لفيلبس وبين الأجناس الخمسة للسفطاني<sup>1</sup>. وهكذا فإن فيلبس لا يذهب إلا إلى أقرب من السفطاني في اتجاه بناء المثل الأولى: فقد كانت الأجناس الخمسة للسفطاني هي الحدود الأولى في سلسلة المعقولات ومثلت بداية استنتاج للوجود. وأما حدود فيلبس الأربع، فتشير إلى الأدوار الأربع التي يتبعن أن يشغلها" هذا المثال أو ذاك. وهكذا فإن فيلبس ليست، كما السفطاني، محاولة لتحقيق جزء من الجدل: بل هدفها مزيد تدقّيق شروط هذا الأخير. إنها

<sup>1</sup> - مرجع مذكور، ص. 70-72 (AC).

تشير إلى العبادى والأسباب التي ينبغي التحقق منها والسيطرة عليها [101] إذا ما رأينا بناء يُكتب له بعض نجاح<sup>1</sup>.

ولو اتبعنا برودبى، لتأدىنا إلى القول بأن اللجوء إلى بُنى من النمط الأرثمازوجي، قد أبعدنا، أكثر من قبل، عن الهدف عوضاً من تقريرنا منه. أبعدنا عنه بتوعيتنا

بصعوبات هذا المسعى. لذلك فإنَّ فيلابس تعطينا في آن فكره أجمل عن البرنامج الذى يتبعه تحقيقه، وأقل ثقة في إمكان تحقيقه؛ يقول أفالاطون، عن الجدل في 16ج: "إن الإشارة إليه أمر غير عسير بالمرة، ولكن ممارسته عسيرةٌ كل عسر". وهذا تصريح لافت، لاسيما ومحاورة فيلابس هي عينها التي تحيل الغاية القصوى للجدل الصاعد على ما بعد مثال الخير، وصولاً إلى الواحد. وبقى علينا أن نعرف ما كانت تحويه فعلا دروسُ أفالاطون، عن المثل - الأعداد. ولكننا سنعود إلى ذلك لاحقاً. أما الأثر المكتوب، فلا يعطينا غير مثال عن تركيب نسقي، هو تركيب العناصر الحسية الأولى ضمن طيماوس: نفس العالم، النفس البشرية، المحسوس؛ ولكن "جدل المحسوس هذا"، كما يقول برودبى، "ليس تركيباً عقلياً"<sup>2</sup>.

### الخاتمة العامة

ليس التأمل تأملاً للمثال بما هو تحديد متميز، بقدر ما هو تأمل للمبدأ [الخير - الواحد - الوجود]، وللتراطِب النازل الذي يصدر عنه. فالتأمل والجدل متراطبان، إذا على نحو متلازم: وعدم اكتمال أحدهما هو كذلك عدم اكتمال الآخر.

[102] لذلك يبدو من الصعب أن نمحض للنسقية [systématiser] هذين الوجهين من الأفلاطونية كما يقترح فستوجيار، إذ يميز خمس لحظات، ثلاثة منها للتأمل تؤطر لحظتين من الجدل [رؤبة سابقة على التجربة - جدل صاعد - إدراك للوجود في ذاته - جدل نازل - حدس توليفي]: "إن هذه الرؤبة الكاملة

1 - مرجع مذكور، ص. 72 (AC).

2 - مرجع مذكور، ص. 73 وما بعدها (AC).

للكثير في الواحد، وللوحد في الكثير، والجامعة للكل وللكثير، هي قمة التأمل وقمة العلم".

ولكن:

- أ. اللحظة الأولى لحظة أسطورية:
- ب. لا يأخذ فستوجيار، بعين الاعتبار تكافؤ الفلسفة والموت، وهو التكافؤ الذي يؤجل الحدس النهائي إلى مستقبل آخر.
- ج. ثم إن المبدأ الأساسي عند أفلاطون، لا يتبلور تمام التبلور: [هل هو] الوجود، [هل هو] الخير، [هل هو] الواحد؟
- د. تنجس عن جدل الوجود "أجناس" عليا لا تظهر وحدها، بل ربما قبل صراحة عنها إنها أجناس "في عزلة" (السفطاني، 253 د)

ماذا نقول عن محاورة برمانيدس؟ "فلعبته الجهيدة" [son jeu laborieux] تقع بأكملها "خارج نور الحدس": "وفي العبارات التي تكررها محاورة برمانيدس على نحو يكاد لا يتغير كلما استعملت حجة القسمة الثانية، فإن الفكر المترؤي، الديانوي، هو الذي يقسم. إن الكلمة النوس غائبة من البرمانيدس، ولا تظهر مشتقاتها إلا في القسم الأول [من المعاورة] لدحض مذهب المفاهيم. وإن اللعبة الجهيدة للمناقشات لا تعرض إلا ضمن مجال الفكر لا تبره الرؤية الموحدة للعقل".<sup>2</sup>

[103] هـ وأخيراً فإنّ "أفلاطون" يقترح تصوّر للجدل برنامجي أكثر مما هو فعلٍ. فهو كان نسق المثل مرّاكباً في كلّيته بدون صور [images] ولا افتراءات، بدون فجوات ولا استثناءات، لتمّ استيعاب الحدس الأسطوري كاملاً ضمن الفعل الفلسفي، ولما كان في أسطورة الولادة والموت شيء يفوق ما في الفلسفة، ولما ظلّ للفلسفة أي حاجة بالذكر، ولتشريع الحدس التوليفي كاملاً ضمن نوره ونظامه. فلعلّ تحقق الفلسفة في الحدس يكون في النهاية هو عين أسطورة الفلسفة؛ فلذلك لزم للكلام عن الحدس في هذه الحياة، أن ينوب عن زهد «سقراط»، في المأدبة، شمّل ديوينا الرسولة.

1 - «فستوجيار»، مرجع مذكور، ص. 196 (AC).

2 - «ديامس»، Notice du Parménide، صص. 47 - 48 (AC).



[105] القسم الثاني

## فكرة الوجود واللاوجود

ترجمة حبيب الجرجي



[107] إن الفلسفة الأفلاطونية باتخاذها اللغة نقطة ارتكاز، كانت من بدايتها تموضع عند مستوى تكون فيه الموجودات متعددة، على معنى أنه توجد دلالات مختلفة. إن هذه الوضعية الأصلية هي التي تضع في صميم الأفلاطونية مشكل المشاركة المتبادلة بين المثل. هل يجد مشكل الوجود حلاً بفضل فلسفة موجودات، علماً وأن الوجود هو المثال؟ لا، بتاتاً. لماذا؟

إن مشكل الوجود يعود الظهور على طريقتين مختلفتين: أولاً، ماذا يعني الوجود بالنسبة إلى مثال من المثل؟ بلغة أفلاطونية، إن الوجود يسند إلى هذا [الشيء] أو ذاك؛ وعليه، فهناك مشكل خاص بدلالة الوجود مأخوذاً بإطلاق، أي ما فيه تشارك المثل. فالوجود "مخالط"، كما تقول محاجرة السفسطاني، لجميع المثل. وهكذا فهناك مشكل فلوفي هو معرفة: "ما يكون الوجود" من جهة أنه تحديد مسند لهذا الوجود أو ذاك. إن هذه المسألة هي إذاً المسألة الأنطولوجية من الدرجة الثانية.

كانت السocraticية تنطلق من تحديد هذا الشيء أو ذاك. "ما هي (أو ما الذي تسميه) الشجاعة، أو الفضيلة، إلخ؟". وكانت الإجابة بأنها موجوداتٌ محدّدة. إن هذه الأنطولوجيا من الدرجة الأولى، أو أنطولوجيا التحديدات، تعاود الظهور بما هي أنطولوجيا من الدرجة الثانية؛ ومثلكما أن [108] السؤال "ما هو هذا؟ وما هو ذاك؟" كان يتولد عن حيرة ويبيديء بمعضلة، فإن سؤال "ما يكون الوجود المسند إلى هذا أو إلى ذاك" يبيديء كذلك وسط حيرة: فنّمة معضلة للوجود. وهكذا فإن ظهور هذه المسألة لا يدل على مراجعة منّي قبيل للأفلاطونية وإنما على مضاعفة للسؤال الأنطولوجي؛ ولعله عصرية جداً في الظاهر ولكنها في الواقع أفلاطونية مخصوصة، فنحن ننتقل من مسألة

"الموجودات" (تا أنتا) إلى مسألة الوجود (توأن أو أوسيا). وعن هذه المسألة تشهد مجموعة المحاورات المعروفة بالميافيزيقية.

ولكن أين تكمن الحيرة وكيف إظهارها؟ لقد وقع إظهار معضلة "الموجودات" عن طريق مساءلة المعاصرين، وباختصار، بواسطة منهج "الفحص" السقراطي الصادر عن كاهن معبد دلفي؛ أما معضلة الوجود فيقع إظهارها عن طريق استعادة تاريخ الفلسفة، وبواسطة الغوص من جديد في [مقالات المفكرين] قبل السقراطيين. فتاريخهم هم هو المضلي.

### [109] كيف يتجلّ هذه اللجوء لتاريخ الوجود؟

بطريق شتي: وأولاً باصطدام القصة الخيالية [fiction] لمحاورة بermanidis، وهي تخيل لمحاورة قديمة جداً يقع إرجاعها إلى خمسين سنة خلت، حيث قد تكون جمعت وجهاً لوجه الشيخ [برمانيدس، وسقراط، شاباً وغير متعرّس]، أذهلت جدلية المعلم الشّيخ. إنّ تخيل قدامة الحوار أمرٌ جوهرى: ففكرة الملاقة بين [زينون، وبرمانيدس، وسقراط، الشّاب]، تعطى انطباع الغوص في الزمن الغابر غوصاً يستحضر في آن قدم المشكل، ويدعو إلى البحث ضمن عين قدماته عن بنية المتناقضة. لهذا كان لا بدّ أن يكون [سقراط، قليل التعرّس]: فشاب «سقراط» هو عين شباب التّفكير في مواجهة مشكل مغرق في القدم. ولئن ظلّ [حضور] سقراط، في السفسطاني وفي ثياتيتوس باهتا، فللكي يعترف المذهب الإيلي هو نفسه بفشلـه، وليس لأنّ [أفلاطون، كان بقصد تغيير فلسنته]. لقد كان من المفترض أن يعود سقراط، للظهور في

1 - لنذكر بحجج دياس، لصالح الترتيب الزمني [هذه المحاورات]: بermanidis، ثياتيتوس، التسفطاني، السياسي، في التقديم العام، بارييس، طبعة بودي، 1923-1924-1925، المجلد الثامن/1-3، ص.XIII: إن ثياتيتوس تذكّر في 183ج بالقاء القديم مع بermanidis، وهو ليس تذكيراً تاريخياً، وإنما إشارة إلى المحاورات المبنية على تخيل هذا اللقاء. وإن ثياتيتوس بدوره تتهيّ بالإعلان عن لقاء مع ثيودوروس ثياتيتوس يتم فعلًا في السفسطاني بالذات. إن هذه الأخيرة تعلن عن تعريف السفسطاني، السياسي والفيلسوف. فالتعريف الأول يشغل السفسطاني، السياسي تواصل الحوار وتلمح إلى السفسطاني في 284ب. إن الترتيب بermanidis، ثياتيتوس، السفسطاني والسياسي هو بالفعل ترتيب التداول الذي أراده [أفلاطون]، وليس لدينا أي داع للزعم أنّ هذا الترتيب في القراءة ليس هو ترتيب التداول الزمني". (بول ريكور)، (راجع، أ. دياس، "1875-1958") الذي ترجم خاصة المحاورات الميافيزيقيـة - بermanidis السياسي ... لـ [أفلاطون، في نطاق سلسلة غيوم بودي].

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

المحاورة غير المكتوبة: محاورة الفيلسوف. وهكذا فقد كان «أرسطو، محققاً عندما عاب على السفطاني<sup>1</sup> (انظر الميتافيزيقا، مقالة النون 1088 ب - 1089 أ)» طريقة في طرح المشكل أكل عليها الدهر وشرب» [تو أبوريساي أركايكوس]. إن هذا الحكم يصدق على جملة [المحاورات الميتافيزيقية]، التي كانت قد امتهنها مقصودة.

إن هذا التأويل لقصة قادمة برمانيدس يتدعم بواسطة الاستحضار الصريح لتاريخ مشكل الوجود في السفطاني. فنحن نلمس فيه قصداً يختلف تماماً عن قصد «أرسطو»، مؤرخاً: إن هذا الأخير يسعى إلى أن يظهر في هذا التاريخ [تاريخ الفلسفة] تدرجاً في اتجاهه هو، وبناء تدريجياً للأرسطية؛ أما «أفلاطون فيريد أن [110] يظهر فيه بنية نفاثية، ومشهد المعضلة الوجود: التعددية الأيونية - الأحادية [monisme] الإيلية (ثياتروس)، تعدد المثل - أحدية الوجود (برمانيدس)، المادية - المثالية (السفطاني). إن هذه الطريقة خطيرة من وجهة النظر التاريخية، ولكن ليس لها من معنى إلا معنى ما بعد تاريخي، لكنها حوار موتى يقوم فيه صراع الشخصيات بتدريم [dramatisation] التناقضات الأساسية في الفكر الأنطولوجي دفعه واحدة. وضمن هذا التدريم، يلعب صراع الواحد - الكثير دور القيادة؛ إنه مدخل مغرق في القدم. ولكن المعضلة تتطور متفرعة صوب اتجاهات ثلاثة: الواحد - الكثير؛ الحركة - الثبات؛ الهوهو والآخر. (ويظهر تقاطع هذه المعضلات الثلاث في السفطاني 252 أ - ب).

---

- لعله يمكن من الأنسب أن نتوقع برمانيدس، الذي تمت الإشارة إلى اسمه في المقطع المحال عليه، وتنبي أكده ريمكور، في بداية الفقرة الموالية.



### [III] الفصل الأول

## مسألة الوجود في برمانيدس

١. - مشكل محاورة برمانيدس: الوحدة الداخلية للمحاورة وعلاقتها بالمتصل برمانيدس - السفطائي.

إن مهمتنا الأولى هي استعادة معنى مشكل الوجود الذي تطرحه هذه المحاورة الغامضة؛ وينبغي العثور من جديد على هذا المعنى انتقالاً من الحركة الخارجية (التي كنا أكدنا عليها في المقدمة) نحو المسألة الجذرية، التي يبدو للوهلة الأولى أنها توارى خلف لعنة جدلية شاقة. وبأكثر دقة، فتحن لا نجد، في قراءة أولى، إلا شطري حجاج، أولهما على ما يبدو، نقد تحطيمي والثاني، لعنة عقيدة. ويعني فيهم هذا المشكل أن نفهم أن محاورة السفطائي، المحاورة غير المعضليّة، تحل مشكلات برمانيدس، المحاورة المعضليّة. ولكنه ينبغي لأجل ذلك أن يكون قد تم التعرف إلى المشكل الذي يبدو منكسراً إلى شطري النقد واللعل.

### أ. من القصة الخيالية إلى المشكل

لتطلق إذاً من حركة تخيل البداية: لقاء «زينون الإيلي»، و«برمانيدس»، و«سقراط»؛ إن ترتيب الشخصيات له بعد الإخبار عن مقاصد «أفلاطون». ففي ما يشبه المدخل [127هـ - 130أـ]، يوضع سقراط، في مشادة مع «زينون الإيلي»، تلميذ «برمانيدس»، ويتفوق عليه بسهولة؛ وعلى إثر ذلك، [112] وبعد أن تمت تهيئته لميدان تهيئته ما، يوضع سقراط، في حرج من قبل الأستاذ نفسه، الذي يراكم

ضد نظرية المثل اعترافات، تبدو في الظاهر قاتلة [130 - 135 ج]. وإثر ذلك، وبدل موافقة تعداد الاعترافات على نظرية المثل، يقوم بيرمانيدس، بانقلاب مفاجئ، ويشير إلى أن علمًا أكثر شمولا وأكثراً عمما من شأنه أنه قد يسمح بحلها، ويعلن أنه سوف يقدم أنموذجاً للعلم الذي سيحل الاعترافات؛ ويبداً عندئذ تمرين واسع، يقع فيه استخلاص النتائج من سلسلة فرضيات بخصوص الواحد، تبعاً لكوننا نSEND إليه الوجود أو لا نSEND إليه؛ إلا أن تمرين النقاش هذا، ذي التمشي الفرضي - الاستنتاجي، لا يشفى غليلنا: فنحن لا نرى من نظرية أولى، كيف أن هذا التمرين يهيئ أجوبة اعترافات القسم الأول. إن ذاك يبدو تمرينا صوريَا صرفاً، واعدادياً بحثاً.

إن هذا التناقض الظاهر بين نقد دون إجابة، وتمرين دون تطبيق، هو ما يمثل لغز بيرمانيدس. ينبغي أن نفهم، تبعاً لتحليل بروشار، أن "هذا القسم الجدلية هو اعتراف جديد على نظرية المثل، هو أروع الاعترافات جميعاً، وهو ينضاف إلى كلّ السابقة منها ويتقّمها"؛ ولكنّ هذا القسم "يطرح" في الوقت نفسه، "مشكلة جديدة، له أهمية رئيسية، وهيئه له الحلّ، بل هو يقدم أكثر من نصف هذا الحلّ، دون أن يتتبّه أحد إلى ذلك"<sup>1</sup>. فإذا كانت الكلمة الفصل لم تُقلّ بعد، فلعل ذلك يرجع لكون أفالاطون لم يتبيّن الأمر بعد، أو أنه يرغب في إرجاء الكشف عن الحقيقة، أو في اللعب هو أيضاً مع خصومه ومثلياً يلعبون.

### [113] ب. الرسم الرّينوني لعدم التّماسك:

لقد سبق أن قلنا إن نصب الشخصيات له بعد قيمة التنبية على مقاصد أفالاطون؛ إن تنحية سقراط، لـ زينون الإيلي، ليست فاتحة طعام؛ إذ لماذا الحطّ من شأن زينون الإيلي، لصالح بيرمانيدس؟ إنه لأجل فصل الفكر الإيلي الأرتوذكسي عما لا يبدو هنا سوى مرأء عقيماً، ولأجل جعل المشكل الحقيقي يبرز. فزينون يحاول أن يبرهن عن طريق الخلف أن الكثرة لا يمكن أن تكون، لأنها تكون غير متماسكة [الواحد يقصي الكثرة]؛ إن رسم عدم التّماسك هو هكذا منذ

1 - راجع : فيكتور بروشار

Victor Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1926, p. 117 (AC).

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

البداية علاقةُ الواحد - الكثيّر. وسيتمثل جماع براعة المحاورة في تجذير رسم عدم التماسَك هذا لأجل إظهار بنية تناصِق داخله، ولكنه تناصِق جدلِي. إلا أنه ينبغي، لهذا الغرض تجذيره؛ كيْف ذلك؟ أولاً بنقله إلى عين مستوى المثل أو الصور، وهذا ما يفعله «سقراط»، في ردّه على «زيتون» [128ج - 130أ]، وإثر ذلك بتحويله إلى معضلة في مجال علاقَة الصور بالمحسوس [130أ - 135ج]، وبعد ذلك بتحويله إلى تمرين تمهدِي للحلّ ضمن اللعبة الجدلية [القسم الثاني من المحاورة]. هناك إذاً تدرج درامي: وضع الواحد - الكثيّر كرسم لعدم التماسَك في مستوى المحسوس من قبل «زيتون»، وتحويل لهذا الرسم إلى مستوى المثل من قبل «سقراط»، وتتجذير له من قبل «برمانيدس»، في معارضته لـ«سقراط»، وتحويل له إلى حلّ بواسطة «اللعبة» في مونولوج «برمانيدس».

### ج. رسم عدم التماسَك منقولاً من المحسوس إلى الصور [128ه - 130أ]

يطرح «زيتون» مشكلَا وهمياً: كيْف يمكن لشيء ما أن يكون شبيهاً بشيء آخر و مختلفاً عن شيء آخر؟ وهذا لا يدلّ على عدم وجوده؛ إن ذلك يدلّ [114] فحسب أن له معنى مزدوجاً، أو بعبارة أفلاطونية، أن له مشاركة مضاعفة:

- في مثال الشبيه،

- في مثال المختلف، بمعنى أنه قابل لأن يُعقل تبعاً لقاعدتين من المعقولية [هكذا يكون «سقراط»، واحداً من بين سبعة، ولكنه كثيّر بالإضافة إلى أجزائه وخصائصه وصفاته؛ كذلك الأمرُ في مثال اليمين - اليسار]. إلا أن ما قد يكون مدهشاً، حسب ملاحظة «سقراط»، هو أن يكون مثال الشبيه عينه مختلفاً بوجه ما. «أن تقبلَ الأجناسُ والصور في ذاتها افعالات متضادة، هذا ما يستحق أن ننبه به»؛ ثم يضيفُ بعيدَ ذلك: أن تكون الصور من جهة كونها كذلك قادرة على «الشمازج والتقارق» (129ه)، فهذا هو الزانع. فالامر يتعلق إذاً بأن نحوال إلى مقام انهاش ما وقعت ممارسته بعفوية ساذجة.

### د. رسم عدم التماسَك عمّولاً إلى معضلة [130أ - 135ج]

يبدأ هنا نقد نظرية المثل، وهو نقد رائع لم يتجاوز «أرسطو»، تقريباً مجرد معاؤدته: إنه يتمثل في جعل مشاركة المحسوسات في المثل أمراً غير قابل لأن

يُتعَقَّل. إن المعضلة تخص إذاً، إن صح القول، الصلة العمودية للمشاركة بين المثال والمحسوس. إن هذا الأمر يستحق التنبية عليه بسبب كون «سقراط»، كان قد أعلن عن نقاش حول العلاقة الجانبية للمشاركة بين المثال والمثال؛ وأن التمرين الجدلية الذي قد قاده «برمانيدس» كنموذج للحل يمتد فعلاً من مثال إلى مثال؛ وبالتالي فإن وحدة محاورة «برمانيدس» رهينة وحدة معنوي المشاركة: المحسوس في المعقول، والمعقول في المعقول. إن كل شيء [في المعاورة] يدعونا لأن نتوقع أن حل الثانية سيكون حل الأولى، وبالتالي، [115] أن تجذير الأولى هو التمهيد للثانية. إن المعضلة هي إذاً، إن جاز القول، على جهة فتح الشهية. إن الأبوريا [المعضلة] هي أبيرايا [فاتحة شهية]!

## 2. تضُبُّ نقد نظرية المثل

لتنظر إذاً كيف تستطيع اعترافات «برمانيدس»، على نظرية المثل أن تجد مكانها بين اندهاش سقراط، [من كون الواحد يكون الكثير والعكس بالعكس] والتمرين الجدلية لـ«برمانيدس».

### أ. مقدمة المعركة:

تتركز الاعتراضات بالخصوص على العلاقة بين الصورة والشيء المشارك، إلا أنها مسبوقة بمقدمة للمعركة: لأي شيء ثمة صورة؟ وما هو امتداد عالم الصور؟ ثمة صورة للواحد وللكثير وللشبيه وللخلاف وللجميل وللخير. فليكن. وللإنسان وللنار وللماء كذلك؟ سقراط، يتردد هنا: وبالفعل، فإن توسيع الوظيفة الإيثيقية [éthique]، أو بعبارة أخرى، إن الانتقال من الوظيفة «التعديدية» [أو المعيارية] إلى الوظيفة «التقويمية» [أو التسبيبة] والرياضية للمثال إلى وظيفتها الفيزيائية، يمثل مشكلة: ومع ذلك فإنه من اللازم القيام بهذه الخطوة، وإلا فإن المثال سيفقد كونه العلة الناتمة للأشياء، إن هو لم يكن في نفس الوقت الأفضل [المثالى] والأصل [الواقعي]. إن جملة نقاش فيدون في بداية القسم الثالث حول دور المثال «كصلة»، ينحو هذا المنحى، وكذلك فإن نشأة المحسوس المثالية التي تمثلها محاورة طيماؤس تفترض وجوب الجرأة على هذا التوسيع؛ إلا أنه من الضروري عندئذ السير حتى النهاية، ووضع مثال للأشياء الخيسية مثل الشعرة

والوحول والقادرية، أي للأشياء التي ليست فحسب كائنة، وإنما هي كذلك لا [116] جميلة ولا خيرة، والتي هي خارجة عن **الكالوس كاغاتوس**؛ إن «سقراط» يتراجع أمام سخف أن ينساق «للتباين والفرق في هاوية ما من مهاوي التفاحة» [130د]؛ إن [الخوف من] هذا السخف يخفي خجلاً من وضع مثل تبدو فيها الوظيفة «العلية» غير مواتية للوظيفة «الغاية»، ولا يبدو فيها أن الأصل هو الأحسن.

ينبغي إذاً ربط هذا الحرج بمشكل «العلة الهائمة» [cause errante] والـ«أنتكِي» في محاربة طيماؤس التي ترسم الحد السفلي لتكوين المحسوس. تنهي برمانيدس هذه المناوشة الأولى بهذه العبارات [130هـ - 4]: «هذا لأنك لا تزال شاباً يا سقراط»، على حد ما قد يكون قال «برمانيدس»، ولم تتمكن الفلسفة منك بعد ذاك التمكّن المحكم الذي لا أحسبك إلا واقعاً تحته يوماً ما، يوم لن يبقى لديك أيُّ ازدراء لأيٍ شيءٍ من كلِّ هذا».

### ب. الاعتراض على نظرية الصور:

إن كلَّ الاعتراضات التي تمثل القطعة الرئيسية في محاسبة «سقراط»، شاباً من قبل «برمانيدس»، شيئاً، تهدف إلى بيان أن المشاركة مأخوذة كفرضية، ومستخدمة بصورة ما في البحث عن الماهية، لا يمكن تفكّرها دون أن تبدو فجأةً غير قابلة للتعقل: إنها علاقة تُجرّى استفتاراً [prospectivement]، ولكنها لا تُتعقل تفكّراً [réflexivement]. إن صعوبات المشاركة العمودية هي إذاً أحد ملامح السؤال: ما الوجود الذي لهذا الشيء الذي هو موجود أو ذاك؟ إن معضلة الوجود التي ستتّخذ شكلاً آخر في السفسطائي، تأخذ هنا الشكل التالي: إذا كان الوجود هو الوجود المشارك فيه من قبل ما...، فإن دلالة الوجود تكون مظلومة، بما أننا لا نعلم ما يعنيه أن يكون مشاركاً فيه من قبل ما... [لا ولا نحن أعلم من ذلك]، وبعد القسم الثاني من برمانيدس، بما تعنيه «المشاركة في...»، ستتجّرب إذا عدة تأويلاً ممكنته كمفاهيم متالية [المعرفة معنى] المشاركة.

[117] يتمّ أولاً تجريبُ تصوّر مادي على نحو ما، تكون فيه الصورة بمثابة **الشكل المتشرِّب** بكماليه في أجزائه، أو بمثابة ضوء النهار الذي يكون في كلَّ

مكان، أو بمثابة الغطاء الملكي على الأشياء. ويقع استخلاص نتائج عبئية لهذه المضاركة - القسمة.

يتم إثر ذلك تجريب تصور أكثر لطفاً: المشاركة كعلاقة تشابه؛ هي إذاً علاقة من تلك العلاقات المطروحة في الطريق [intramondaine] على نحو ما يكون منها بين مثال ونسخة. لكن لكي يتشارب المثال والنسخة، لا بد من اجتماعهما تحت مثال ثالث؛ وبما أن علاقة هذا "الثالث" بالزوج الأصلي هي كذلك علاقة تشابه، فإنه سيتحتم، إلى مالا نهاية، إرجاع التشابه إلى مثال مسبق. سيجعل «أرسطو» من ذلك حجة الرجل الثالث [سocrates]، ومثال الإنسان يتشاربهان بالمشاركة في رجل ثالث]. لكن لا بد أن ندرك جيداً أن هذا الاعتراض، فضلاً عن الذي سبقه، لا يقوّض في نظر أفلاطون، المشاركة. إن كل اعتراض منها يدفع بها إلى ما بعد مجرد معقولية تتشكل من مقارنات بين شيءٍ وشيءٍ.

وفي النهاية، سيقع امتحان علاقه أكثر لطافة ذات أربعة حدود: 1. إنسان و2. مثال الإنسان و3. علم يمارس فعلاً من قبل أناس حقيقين، و4. مثال العلم؛ نرى فعلاً أنَّ الإنسان يعمل العلم وأنَّ مثال الإنسان يرتبط بمثال العلم؛ ولكن لا نرى كيف أنَّ الزوج إنسان - علم مأخوذًا على المستوى التاريخي، يدخل في علاقة مع الزوج إنسان - علم مأخوذًا على مستوى الدلالات المطلقة؛ إنَّ الذي في ذاته يحيل على الذي في ذاته، وإنَّ النحن يحيل على الذي لنا نحن، ولكن لن بصير الذي في ذاته أبداً هو "الذي لنا". إنَّ هذه الحجج هي أكثر لطافة مما سبقها، حيث إنها لم تعد تصل بين الأشياء ومعناها، وإنما بين البشر ومعنى الأشياء. فاستحالة المشاركة تصبح استحالة [118] المعرفة الإنسانية؛ أمَّا العلاقة "الذي في ذاته - الذي لنا"، وهي العلاقة التي يامكاننا تسميتها علاقة قصدية<sup>1</sup>، فهي مستحيلة. إنَّ الذي في ذاته ينغلق على ذاته، كضرب

١- يمكن أن توجه القراءة بواسطة الرسم التالي:

العلم في ذاته	الشيء في ذاته	علمنا
العلم الذي بالنسبة إلينا		

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرساطو

من الـ *Hinterwelt* بدون تعلق [sans relation]؛ وبعبارة أخرى، فإن الذي في ذاته، هو غير القابل للمعرفة. فنراوح هكذا بين العلاقة المادية وغياب العلاقة.

لكتنا نكرر أنَّ فشل التصور المادي، وفشل التصور التماذلي وفشل التصور القصدي للمشاركة، لا تدل على فشل مطلق، وإنما على عدم انعطافتها للتعقل. ليس للتقاش معنى إلا لكون المتحاورين متتفقون على حقيقة المشاركة؛ ويسبب ذلك فيَنْ «برمانيدس» يُلمع، في البداية (133ب) وفي النهاية (135أ) إلى أنَّ «تجربة» و«طبيعة موهوبة» كفيلة بتذليل صعوباتها (انظر 135أ - ب).

### خلاصة وقية

1. إن صعوبات المشاركة العمودية يجب أن يقع تسييقها مع صعوبات المشاركة الجانبية.
2. إنه يجب تعليقهما معاً على سؤال: ماذا يعني وجود كلَّ واحد من هذه الموجودات التي هي المثل أو الصور؟

### 3. الا ستعمال المعيضي للجدلية في القسم الثاني من برمانيدس

بدل مواصلة الاعتراضات على نظرية المثل، ينقلب «برمانيدس»، انقلابه مفاجئة: فيقترح إجراء تمرير إعدادي مقتبس من «زينون»، وهو تمرير [119] يتمثل في طرح فرضيات وفي فحصها من جهة نتائجها، وإنَّ له من بينَ أنَّ هذا التمرير لن يهدِّر الآن وقتَه في جدلية المحسوس قصد بيان عدم واقعيتها، وإنما ستنتقل هذه الرياضة مباشرة إلى مستوى المثل. سيقوم «برمانيدس»، عندئذ بتقديم عينة من هذه الرياضة تتعلق بمثال الواحد الذي هو مألفٌ لديه و«العب» ذلك «العب المجهد» الذي يتمثل، على التوالي، في إقامة فرضيات ثم تقويضها كلها [137ب]. غير أنَّنا لا تبين، من هذه اللعبة التي تريد أن تكون إعدادية، لا صلتها بالصعوبات التي سبقت ولا وظيفتها الإعدادية لحلَّ ما. سنقوم أولاً [36] بتقديم بنية الحاجج [argumentation]، ثم بتقديم ترسِّم [esquisse] لمختلف التأويلات الممكنة [46]؛ ولن نحفظ [في كلِّ ذلك] إلا بما يبدو مجيناً عن السؤال الذي لنا: وجود المثل.

## ملاحظة مسبقة أولى:

يحمل هذا الحاجاج اسم الجدلية ولا يجدوا أن له صلة بالمنهج الذي كانت تسميه الجمهورية وفأيدروس الجدلية، والذي يعاود الظهور في السفسطاني. فالجدلية تظهر هنا، على وجهها الأكثر شبهة، جدل مراء [éristique]، وهو ما تريده الأفلاطونية برمتها تبليطه. إن هذه الغطسة في المراء، من جديد، بل وحتى في السفسطة، هي عنصر من القدامة العادمة الطاغية على الإشكالية الجديدة التي يسعى «برمانيدس» إلى إبرازها. فالجدلية الممارسة أو، على الأقل، المنشودة كبرنامج، تستدعي بالفعل تفكيرًا في شروط إمكانها؛ وإن مشكل تواصل المثل هو في هذا الصدد المشكل من الدرجة الثانية الذي يطرحه تفعيل الجدلية. فلأجل أن يكون «التجمع» و«القسمة» في فايدروس ممكنين، لابد أن يكون وجود المثال وجودًا بحيث يكون هو كذلك لا وجود مثال آخر. [120] وباختصار فإن جدلية المثل تفترض بنية جدلية لوجود المثل. إنها إذا بمثابة جدلية مضاعفة تلوك التي يتم استخدامها في برمانيدس. ومثلما أن مشكل الوجود الأكثر جذرية، كان قد استلزم أن تكون أكبر سنًا من سقراط؛ [أي] أن نجعل أنفسنا قبل سقراطيين، كذلك فإن المشكل الأكثر جذرية في الجدلية قد استلزم أن نتعاطى أجدى ما في مراء كل من «غورجياس» [Gorgias] و«بروتاغوراس» [Protagoras] وإقليدس، [Euclide] وأنتيستانس، [Antisthène]. إن «سخرية» برمانيدس، تمثل في تركنا دون حول ولا قوة في مواجهة هذا المراء الغالب؛ كان لا بد، لطرح المشكل، من كشف حقيقة السفسطة<sup>1</sup>. إن هذه الحقيقة التي تتجاوز السفسطة، هي أن السفسطة هي الغلاف

1 - يراجع جان فاهمل، [Jean Wahl] في كتابه دراسة عن برمانيدس أفالاطون [Etude sur le Parménide]، تاريخ هذه الجدلية قبل السقراطية من «أنكسياغوراس، إلى السفسطانيين [antiskagorás, till die sophisten]» [de Platon، تاريخ هذه الجدلية قبل السقراطية من «أنكسياغوراس، إلى السفسطانيين [antilogie]»]، الذي كان قد أداه [أفالاطون]، بكل شدة في الجمهورية [VII]، وفي فيدون [101ج]، وفي فايدروس [261ج] يتتحول إلى علم رفيع» [ص. 61]. إن للسفسطة قيمة تطهيرية، مشابهة لنقيمة التراجميديا؛ إنها تنقل الجهل العزيز [la docte ignorance] من المحسوسات إلى المعقولات. توجد هكذا «سفسبة للديانة بما في بها نحو التوزيس». بل إن جان فاهمل، يقدم على العبارة التالية فيقول: «إن هناك دوكسا للممثل» [ص. 63]، يوجد، إن جاز القول، الظن، في ما اعتقاد برمانيدس، أنه الحقيقة؛ وما يندرج به سقراط، يندرج به بأكثر جذرية كذلك برمانيدس، إن جان فاهمل، يرى في هذا وسيلة لإظهار «ما بعيد للأوسيَا وفقاً لمشروع الجمهورية، ولوضع

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

اللّعبي "للمعضلة" الأكثُر أساسية، تلوك التي للوجود عينه، لا "للموجودات". لقد أوصل الشّك السقراطي إلى "الموجودات" [أنا أنا] [ولكنّ] مراجعة السفسطة تضع موضع السؤال عين الوجود المسند إلى الماهيات.

### [121] ملاحظة مسبقة ثانية:

يتم تقوية الوظيفة "المعضلية" للسفسطة باستعمال "الفرضيات" التي كان يدُو مع ذلك أنّ الجمهورية قد دحرجتها إلى المستوى الأسفل للرياضيات. ولتأسيس جدلية الموجودات داخل جدلية الوجود، لا بدّ من العودة إلى الإجراء الفرضي للإليين والمغاريين الذي يُعطي البحث من جديد في مناخ إشكالي.

### ملاحظة ثالثة:

تزاد تقوية هذه التّسمة كذلك عن طريق مضاعفة كلّ سلسلةٍ من الفرضيات الموجبة بسلسلة سالبة. مثال ذلك: إذا لم يوجد الواحد، فماذا يحصل؟ ["ينبغي استعمال طرق زينون، لأجل تحويل المثل إلى أحکام فرضية في ما يتعلق بكيانها عينه، إلا أنه ينبغي إضافة أن هذه الأحكام الفرضية يمكن أن تكون موجبة أو سالبة"]. وعلى ذلك، فإن الطرح السالب لمثال ما، يمكنه محتوى فرضية: وهذه طريقة في إفحام الالا وجود منذ الآن ضمن شروط إمكان الكائنات المثالية، وهي، كما ستقول السفسطاني، [طريقة في إفحام] الغيرية "كجنس أعلى".

### ملاحظة رابعة:

وأخيراً، فإن المآل "المعضلي" لـكامل النقاش سيقع تكريسه بواسطة تقويض الفرضيات؛ إنّ طرح وأطراح سلسلة فرضيات، هي نفسها موجبة سالبة، هو ما سيكون الأسلوب المعضلي لبرمانيدس ضمن تمرينها الجدلية. سيرى

---

شن في تواصل، من خلال حركة الاتضاء المتداول بين الوجود والالا وجود. سنرى إن كانت هاتان درجتين متساوين (بول ريكور)،

- نظر «جان فاهل»، مرجع مذكور، ص. 66 (AC).

"جان فاہل" في ذلك نوعاً من "الليل الذهن" [nuit de l'entendement] يأتي من بعد فكر عمرة الصور، [122] ويمثل الممر إلى ما فوق المعقول وما فوق الفرضيات. ولكننا سنعود على تأويل برمانيدس، هذا الذي هو "تصوّفي" أكثر مما هو "علمي"، والذي كان تأويل برقلس، أساساً [فبرقلس، يفترض] بين أنهيوتيون [anhypothéton] الجمهورية [الكتاب VI] وتقويض فرضيات برمانيدس<sup>1</sup>. وجدير باللاحظة، فضلاً عن ذلك، أنَّ هذا التقويض لا يحصل عن استنتاج صارم؛ فنتائج الفرضية يتم تأليفها وفقاً لتناغم الأفكار؛ إن الجدلية هي هنا منهج منهج في تفحص الفرضيات، هي "عالم مطواع من الطياع البسيطة المتواصلة والتي تكون حلقات روابطها [vincula] حركة الفكر عينها". ويمثل كل ذلك نوعاً من التيه والتخليق" فوق بحر القول الذي كان [برقلس، بادر فقارنه برحمة أُوليس، Ulysse].

نستطيع الآن أن نقدم رسم "فرضيات" برمانيدس. إن فرضية "إذا كان [est] الواحد" تتضاعف مرتين أولى؛ "إذا لم يكن [n'est pas] الواحد"؛ وهي تتضاعف مرتين ثانية؛ معاذماً يحصل عن ذلك بالنسبة إلى ذاته؟ وماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى الآخرين؟ (تالاً)، وهي أخيراً تتضاعف على نحو ألطيف وفقاً لمبدأ لا يقع الإشارة إليه إلا في الفرضية الثانية فقط [142ج]. ما معنى أنَّ الواحد يكون [est]؟ تحمل هذه الفرضية على معنيين بحسب ما تؤكّد وحدة [Unité] الواحد أو كيانه الواقعي [Réalité]، ذلك أنه "إن كان [est] الواحد بأتم معنى الكون [être]، فإنه لا يكون واحداً تماماً، بما أن الواقعية ترتبط به؛ وإن كان الواحد واحداً، بأتم معنى الكلمة واحد، فإنه لا يكون واقعياً تماماً..."

1 - ذكره، ج. فاہل، ص. 70. (AC)

2 - (جان فاہل، مرجع مذكور، ص. 71) حيث يقابل بهذا المقطع سينوز، وهیغل، [Hegel] ويقرره من بيكارت، [AC].

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

[123] ينبغي إما إهمال الكون [être] للحصول على الواحد، أو إهمال الواحد للحصول على الكون [l'un].<sup>1</sup>

فيكون لنا هكذا مجال معقد من الفرضيات:

1. إذا أثبتنا الواحد عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى ذاته؟
2. إذا أثبتنا الوجود عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى ذاته؟
3. إذا أثبتنا الوجود [Être] عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى الأشياء الأخرى؟
4. إذا أثبتنا الواحد عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى الأشياء الأخرى؟
5. إذا نفينا الوجود [Être] عن الواحد، فماذا يحصل بالنسبة إلى الواحد؟
6. إذا نفينا الواحد عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى الواحد؟
7. إذا نفينا الوجود [Être] عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى الأشياء الأخرى؟
8. إذا نفينا الواحد عن الواحد، فماذا يحصل عن ذلك بالنسبة إلى الأشياء الأخرى؟

### 4. التأويل الصوراني

إن مشكل تأويل بيرمانيدس كان يُطرح منذ العصور القديمة كما لا يزال يطرح في أيامنا هذه. هل يتعلق الأمر ب لعبة أم بمحاورة باطنية؟ إن هذه المسألة هي مرتبطة بصورة وثيقة بمسألة معرفة ما هو هنا الواحد. هل هو ليس إلا مثلاً كما هو شأن الصياد بالشخص في السفسطاني؟ أم هو على وجه التدقيق الخير الذي في الجمهورية والذي سيصبح الواحد في فيلابس؟ ذاك هو ما [124] يحزم به الأفلاطونيون المحدثون، الذين يؤثرون بنفس المناسبة الفرضية الأولى. و "الأشياء الأخرى" التي يوضع الواحد في علاقة بها، هل هي المحسوسات مثلما تريده ذلك مدرسة ماربورغ؟ و حينئذ فإن الجدلية ستكون جدلية المعقول

1 -agan Fahele, مرجع مذكور، ص. 86 (AC).

2 - انظر قوله برقاس، عند فاهميل، مرجع مذكور، الهوماش، ص. 243 (AC).

والمحسوس؛ أم هل هذه الغيرية هي بنيّة المعقول؟ وحينئذ فإن الجدلية لا تخرج بأي حال من المجال العقلي للعناصر الرئيسية للتمثيل. وفضلاً عن ذلك فهذه التأويلات المختلفة لا تأخذ في الحسبان العدد الجملي للفرضيات. لماذا كل هذه الفرضيات؟ لماذا هناك فرضيات أخرى بعد الأولى والثانية؟ هل ينبغي أن نسند للثالثة، ولم لا للرابعة كذلك، مكانة مركبة؟

ستتخذ بروشار<sup>1</sup> مرشدًا لنا في كتابه: نظراً لأن تأويله هو الأقرب لنظرية اللعبة المحضر، رغم أنه إنما ينشد عنصر الجد في شكل اللعبة. يجتهد بروشار، مثلما يجتهد التراث بأكمله، لإرجاع الفرضيات الثمانية إلى خيار واحد. وال الخيار ليس البتة خياراً بين الفرضية الموجبة والفرضية السالبة [وبالتالي بين مجموعة الأربع الأولى ومجموعة الأربع الثانية] ولا بين النتائج "بالنسبة إلى ذاته" أو بالنسبة "إلى الأشياء الأخرى"، وإنما في تفكيك الوجود والواحد تفكيكًا يفتح على إمكانيتين: إنما أن الواحد لا يملك إلا مضاعفة ذاته؛ وإنما أن الوجود يمكن أن يسند إلى الواحد؛ فيكون هناك عندئذ صfan من الفرضيات، تقود أولئهما الفرضية الأولى، وتقود الثاني الفرضية الثانية. ماذا يعني تفكيك الأطروحة البارمنيدية إلى فرضيتين؟ لا يتعلق الأمر حسب بروشار، البتة بالقدر بلاهوت الواحد، فالواحد هو مثل [exemple] من جملة أمثلة أخرى. إن ما هو موضع نظر، هو [125] إسناد الوجود إلى الواحد، إذ في الفرضية الأولى تكون المشاركة مستحيلة، وفي الفرضية الثانية تكون ممكنة. فيتضح كل شيء في الحين: إن محاورة برمانيدس هي تمرين موضوعه "المشاركة". لكن هذا التمرين "معضلي" لأنه، على وجه التحديد، لا توجد إلا فرضيتان، حجبتهما عنا، بوجه ما، هواية اللعب [وهاها قسط اللعبة، وجانبها "المuraiي / المشاغبي" [éristique]] خلف تعقيد ظاهري.

فيم تمثل المعضلة؟ لنتنظر في نتيجة كل مجموعة من المجموعتين: إذا كان الواحد، بمعنى أننا ثبّت عنه الوحدة وليس الكيان، فإن اللامشاركة ستجعل أن الواحد لا يكون لا هذا ولا ذاك، بل سيكون غير محدد تماماً؛ ولا نستطيع أن نقول عنه شيئاً: لا شيء يكون صادقاً. وإذا كان الواحد، على

---

<sup>1</sup> Brochard, Études de Philosophie ancienne et de philosophie moderne - 1 . مرجع مذكور (AC).

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

معنى أننا نثبت عنه الصكبان الواقع، فإنَّ الوجود [être] الذي نسنده إليه يُفهم على نحوٍ يبلغ من التحديد ما يجعلنا نتيه داخل كلَّ التحديدات: سيكون **كلَّ ما نريد**، ويناسبه **كلَّ تحديد**; وباختصار فإنَّ **كلَّ شيءٍ يكون صادقاً**.

وساعتها فإنَّ برمانيدس ستكون آخر المأخذ وأروعها على نظرية المثل. فلقد بين القسم الأول أنَّ مشاركة المحسوس في المعقول غير قابلة لأن تُعقل؛ أمّا القسم الثاني فعلله قد أظهر أنَّ مشاركة المعقول في المعقول تكون هي ذاتها غير قابلة لأن تُعقل، بما أنه إن لم نقبلها، لا شيءٍ يكون صادقاً، وإن قبلناها، يكون **كلَّ شيءٍ صادقاً**. لذلك كانت الإشارة التي في الفقرة 166 ج هي ما يلخصه بروشار، قائلاً: "يمكن أن نثبت **كلَّ شيءٍ** عن الواحد وعن الأشياء الأخرى، ولا يمكن أن نثبت أي شيءٍ عن الواحد وعن الأشياء الأخرى".<sup>1</sup> هكذا قد تكون برمانيدس استعادة بارعة لأطروحة بروتاغوراس، والمكليين والميغاريين الذين كانوا يقولون باستحالة الخطأ، ويشكّل عام، باستحالة **كلَّ إسناد**. إنَّ بروشار، يلخص [126] تأويله هكذا: "قولوا بمشاركة مثال ما في الوجود، وكلَّ شيءٍ يمكن صحيحاً، وانفوا هذه المشاركة، ولا شيءٍ يمكن صحيحاً. إنَّ المشاركة، مهمماً كانت الكيفيةُ التي نفهمها عليها، هي إذاً مستحيلةٌ تماماً، ومعها تتهاوى نظرية المثل".<sup>2</sup>.

إنَّ هذا التأويل الذي يرجع برمانيدس إلى الخيار المهملك: **كلَّ شيءٍ صادق**، لا شيءٍ صادق، له فضل إظهار وحدة برمانيدس والسفسطاني وذلك بطريقة نيرة؛ قد يكون مفتاح العقدة عندئذ في السفسطاني، عند الفقرة 251 د – 252 ه، حيث يظهر أنَّ ليس هناك حلان [لا شيءٍ يتراصل مع أي شيءٍ – **كلَّ شيءٍ يمكن أن يثبت عن أي شيءٍ**] وإنما حلول ثلاثة. إنَّ "ثالث الحلول"، أعني ذلك الخاص بتماكن بعض المثل مع بعض المثل إنما هو إذا حل برمانيدس. فلعلَّ معضلة برمانيدس تمثل في كون **أفلاطون**، قد احتبس إما عن خداع وإنما الجهل حقيقي بالحل، داخل إيمية قاتلة حول مشكل المشاركة. بل إنه قد يكون فضلاً عن ذلك، عند كتابة برمانيدس، لم يكن ليملك بعد مفتاح

1 - بروشار، مرجع مذكور ص. 128 (AC).

2 - المرجع نفسه ص. 129 (AC).

العقدة، لأن مشاركة بعض المثل في بعض المثل تفترض صياغة الأجناس الكبرى، حيث يشارك مثلاً الوجود واللاوجود بدورهما أحدهما في الآخر، أعني يقتضيه ويتميز عنه. وبختم بروشار، قائلاً: إن خطأً «أفلاطون، في برمانيدس» هو بسبب إغفال فحسب. فهذه المحاورة لا تشير إلى الحل الذي لا ريب أنه قد كان بعد بحوزة «أفلاطون». فاللعبة إنما تمثلت في مناقشة حلين اثنين للمشكل لا غير، حين توجد في الواقع الأمر حلول ثلاثة». «ما كان لمحاورة برمانيدس أن تكون نسجاً من الأغالط إلّا لو أن مؤلفها لم يكن قد كتب السفسطائي».<sup>1</sup>

#### [127] 5. ملاحظات نقدية: في أن معنى برمانيدس ذو طبقات

إن بروشار، بربطه هكذا برمانيدس والسفسطائي بواسطة إشكالية المشاركة، قد أدخل تبسيطًا يساعد على [فهم] هذه اللعبة باللغة التعقيد. إلا أنهتناوله الواحد كمثل [exemple] للمثل من جملة أمثلة أخرى [وهو ما يجيزه، «أفلاطون»، بقوله صراحة إنه كان يستطيع أن يفعل نفس الشيء مع الكثير، والشبه، والاختلاف، والحركة، والسكن، والتكون، والفساد، والوجود واللاوجود و«مع كلّ ما مستسلم له بالوجود أو اللاوجود أو بأيّ تحديد آخر»<sup>2</sup>] [136 ب]، إنما يُسقط أبعادًا أخرى من محاورة برمانيدس، التي يقول عنها جان فاهم، إنها «متعددة المقاييس» أو «متعددة الأبعاد». ولعل «أفلاطون»، ينشد عدة مقاصد في نفس الوقت: فمنذ المستوى الذي وقف عنده «بروشار»، يمكن أن نفترض مقصد إفحام المرائين عن طريق الاستعمال وسوء الاستعمال لعين جدليةهم؛ قد يكون ثمة هاهنا هدف خصامي يغيب عنا في الغالب، بسبب جهلنا بخصوصيات المدارس بين الأنسال المتقاطعة للإيليين والسفرطانيين.

غير أنه لا يبدو محل شك البنة أن «أفلاطون»، وتحت غطاء المشكل المنطقي الضرف لإسناد الوجود لأي شيء، كان، إنما ينشد في نفس الوقت، مقصد فلسفة للواحد على نهج الجمهورية وفيلاس. فالواحد ساعتها أكثر من مثل: إنه

1 - المرجع نفسه ص. 131 و 132 (AC).

2 - في ترجمة إيميل شموري، (فلامريون 1967) :

«Tout ce que tu pourras supposer être ou ne pas être ou éprouver n'importe quelle autre affection».

كذلك رهان، قد يكون هناك إذا رهانان على الأقل: الأول [128] صوري خالص مرتبط بمضاعفة فرضية الواحد [واحد الواحد، وجود الواحد] وهو رهان تواصل الأجناس، أي إمكانية الإسناد، والثاني أنطولوجي، بل وثيولوجي مرتبٌ بعين اختيار الواحد كموضوع للثمرتين. قد تتمثل الفرضية الأولى عندئذ في دفع فكرة تعالى الواحد إلى حد تحطيم كل قول: ستكون ساعتها، بواسطة "لبل الإدراك" تجذيراً لأطروحة الجمهورية إن الخير هو (إيكينيا تاس أوسياس Πέντε καὶ τὸ σώμα)؛ وأما الفرضية الثانية فقد تكون على العكس من ذلك، استرهاتاً أقصى لمحايطة الواحد لتحديات القول: فتصبح مستحيلة إنقاذًا للمعرفة. وهكذا فإن معضلة الأفلاطونية التي تضعها برمانيدس تحت الضوء، ستكون أكثر من كونها معضلة الإسناد، ستكون عين معضلة فلسفة القول وقد صارت مستحيلة عند قطبيها: قطب الواحد دون الكلام، وقطب الكثير، والواقع المتملص والمتحرك، الذي يحطم بدوره الكلام، لعل الرهان عندئذ يكون هو التوازن داخل الأفلاطونية بين توبّ يدفعها إلى ماوراء تحديات القول، نحو الصمت وحلكة الليل، وبين التوبّ الذي يدفعها في اتجاه السيطرة على قول هو ذاته متعددٌ ومتحركٌ، فيتتصـرـ به، وبـاـ للمفارقة، هـيـرـ قـلـيـطـسـ، في قلب المعقول ذاته، في قلب هذا المعقول الذي جُوبـهـ بهـ عندـ تـأـسـيسـ نـظـرـيـةـ المـثـلـ، فـانـدـحرـ. هذا هو ما ستؤكـدـ دراسـةـ السـفـسـطـائـيـ.

### خلاصة الفصل الأول: من برمانيدس إلى السفسطائي

لترجع إلى المسألة الأصلية للفصل ولندفع بها إلى الأمام قليلاً.

إن ما يشكل الوحدة الداخلية لبرمانيدس، هو إذاً ما يشكل كذلك وحدة السلسلة برمانيدس، وثباتيوس والسفسطائي والسياسي، ألا وهي مسألة "المشاركة" مأخوذة [129] في بعدها المزدوج: مشاركة المحسوسات في المثل، ومشاركة المثل في بعضها البعض.

كيف يربط هذا المشكل بالمسألة التي كنا اعتبرناها أنطولوجية من الدرجة الثانية [لم يعد السؤال ما هو هذا؟ أو ذاك؟ وإنما: ما هو الوجود؟]

إن مسألة المشاركة لا تخص في الحقيقة وحدة الدلالة [القسم الأول، الفصل الأول]، التي تقوم عليها التسمية، وإنما [تخص] العلاقة التي يقوم عليها الإسناد الصحيح أو الخاطئ؛ ولكن قد يقال، إننا سبق أن تناولنا هذه المسألة في إطار الجدلية. وتحت تسمية "التجميع" و"القسمة"، فقد أجبرتنا الجدلية على أن نضيف إلى مبدأ التحديد المميز، مبدأ التمازن. ما الذي يضفيه مشكل "مشاركة الأجناس" لمشكل الجدلية؟ إن الجدلية هي المشاركة في اعتمالها، وهي المشاركة المنهجية في العمل؛ والمشاركة هي الجدلية معكوسه، أي بعبارة أخرى، منظورا إليها من زاوية شروط إمكانها. لهذا السبب فهي تقضي مراجعة تجعل المشكل بدايأ، وهو المشكل الذي قد وقع تناوله أولاً على شكل البحث المنهجي في فايدروس.

والحال أنه إذا ما اتخذنا موقعنا داخل نظام واقعي للحقيقة، فإن التفكير في شروط إمكان جدلية المثل سيكون إيرازا لمثل جديدة، ولكنها مثل هي ذاتها من درجة ثانية يسمى بها «أفلاطون»، «الأجناس الأكبر». لا بد هنا أن نحتاط من أن نصطـنـعـ الكـتـتـيـةـ، فـنـعـاـمـلـ هـذـهـ الأـجـنـاسـ الـكـبـرـىـ كـمـكـنـاتـ لـيـسـ لـهـاـ منـ أـصـلـ إـلـاـ «أـنـ أـفـكـرـ». إنـ الأـجـنـاسـ الـكـبـرـىـ هيـ نـفـسـهـاـ صـورـ تـشـارـكـ فـيـهاـ الصـورـ السـابـقـةـ، سـتـقـولـ إـنـهـاـ تـجـريـ وـسـطـ الصـورـ الـأـخـرـىـ؛ إـنـ هـذـاـ المـآلـ الـوـاقـعـيـ لـلـمـسـأـلـةـ، يـبـيـنـ أـنـ مـقـوـلـةـ الـلـاـوـجـودـ، الـتـيـ تـجـعـلـ إـسـنـادـ بـصـفـةـ عـامـةـ، وـالـخـطـأـ بـصـفـةـ خـاصـةـ، مـمـكـنـاتـ، تـقـالـ وـجـودـاـ؛ إـنـ السـفـطـاتـيـ [130] تـرـغـمـ الـفـكـرـ عـلـىـ هـذـهـ الـأـطـرـوـحةـ الـتـيـ مـنـ العـسـيـرـ القـوـلـ بـهـاـ: إـنـ الـلـاـوـجـودـ مـوـجـودـ. وـيـعـنـيـ ذـلـكـ أـنـ لـكـيـ يـصـبـحـ إـسـنـادـ مـمـكـنـاـ، يـجـبـ أـنـ يـكـوـنـ الـلـاـوـجـودـ وـاقـعـاـ؛ وـحـتـىـ يـكـوـنـ الـلـاـوـجـودـ فـعـلاـ لـاـوـجـودـاـ، كـمـاـ تـقـولـ السـفـطـاتـيـ، يـنـبـغـيـ عـلـيـهـ هوـ ذـاـتـهـ الـمـشـارـكـةـ فـيـ الـوـجـودـ، أـيـ بـعـارـةـ أـخـرـىـ، فـيـ «آخـرـهـ». وـهـكـذـاـ إـنـ إـسـنـادـ الـلـاـوـجـودـ إـلـىـ الـرـوـجـودـ، وـالـوـجـودـ إـلـىـ الـلـاـوـجـودـ، سـيـكـونـ بـنـيـةـ مـشـارـكـةـ منـ الـدـرـجـةـ الثـانـيـةـ. لـكـيـ يـكـوـنـ باـسـطـاعـتـيـ أـنـ أـقـولـ: «سـقـراـطـ، هـوـ جـالـسـ»، لـاـ بـدـ فـيـ مـقـامـ أـولـ، مـنـ مـشـارـكـةـ بـيـنـ الـمـوـضـوعـ سـقـراـطـ، وـفـعـلـ الـجـلوـسـ، وـلـكـنـ، وـحـتـىـ تـكـوـنـ هـذـهـ مـشـارـكـةـ مـمـكـنـةـ، يـنـبـغـيـ أـنـ أـسـتـطـعـ أـنـ أـقـولـ، فـيـ الـدـرـجـةـ الثـانـيـةـ: الـغـيـرـيـةـ مـوـجـودـةـ؛ إـنـ هـذـاـ الـوـجـودـ الـذـيـ لـغـيـرـيـةـ هـوـ شـرـطـ إـمـكـانـ إـسـنـادـ. وـهـكـذـاـ إـنـ

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الإسناد الترسندتالي للوجود إلى اللاوجود، ولللاوجود إلى الوجود، هو البنية الأنطولوجية من الدرجة الثانية، التي تجعل الإسناد في المستوى الأول من التفكير ممكناً [مثلاً عندما أقول إنَّ الثلاثة هي عدد وتر]. قد نستطيع قول نفس الشيء بعبارات أخرى: إنَّ **شكل السفسطاني** وبرمانيدس يصدر عن تأمل في الجدلية كمنهج، حيث يكون إجراء الإسناد فحسب بواسطة رابطة الوجود؛ إنَّ هذا التأمل يضاعف الجدلية إلى جدلية تأسيسية، حيث يكون الوجود من جديد مسندًا، ولكن ليس إلى ماهيات، وإنما إلى الغيرية وإلى الهوية وإلى الحركة، وهي مقولات تستخدمها جدلية الدرجة الأولى؛ وإنما ساعتها ينكشف التعاكس الذي بين الوجود واللاوجود.



## [131] الفصل الثاني

# مظاهر نجاح الأفلاطونية وإخفاقها في السفسطائي

إن التقرير بين السفسطائي وبرمانيدس يجلّي الأمور أيماء إجلاء، من عدة وجوده، فهو من جهة يمثل حلاً لعدة صعوبات أساسية في الأفلاطونية، وهو من جهة أخرى، يكسر إهمال بعض المشاكل التي تظل معضلة، وهو أخيراً يفتح صعوبات جديدة في صميم الأفلاطونية؛ وهكذا فإن هذا التقرير يظهر مزيج المحلول وغير المحلول من المسائل في الأفلاطونية، وعلى الأقل في أفلاطونية المحاورات المنشورة.

لنبأ بالمسائل المهملة، فهذه الإهمالات إنما هي ثمن النجاح الجزئي للسفسطائي.

### 1. امتحان مشكل الواحد - الكثير

من اللافت بدياً، أن مشكل الواحد - الكثير يفقد المكانة المركزية التي كان يحوزها في برمانيدس لصالح مسألة الوجود/اللاوجود، لا بل، الوجود - الآخر. ماذا يعني ترحل النبرة هذا؟

أ. لتنظر أولًا في السفسطائي: إن مشكل الواحد قد أدمج ضمن معضلات تاريخ الفلسفة؛ وإنه لمن اللافت أن يرتب مشكل برمانيدس، كمسألة مهجورة، داخل الاستذكار [132] الواسع لنظريات الوجود: "كم هناك من الوجودات وما تكون" [242ج]. إن مشكل الوجود هو هنا، على نحو ما، كمبي. وفي حين أنه في برمانيدس، يجري دحض الواحد الشكل عن طريق

تفويض الفرضيات للانتهاء إلى "كلّ شيء صادق، - لا شيء صادق"، يقوم الذّهض في التفسطائي على عملية التسمية ذاتها: إنّ قول "الواحد موجود"، هو قول "اثنين"، هو قول "الواحد" وإثر ذلك "الوجود" [244ب - ج]؛ بل وأكثر من ذلك، إنّ قول "الواحد" هو وضع شيءٍ ما مع اسمه، وبالتالي مضاعفة الواحد مرة أخرى (244د). [ترى هنا جانباً باقياً لـ دحض برمانيدس الذي يخص مثال "الكلّ" والذي سترجع إليه خلال نقد مثال الوجود].

بـ. لو عدنا إلى برمانيدس على نحو استحضارٍ [rétrospectivement] أو استرجاعي [rétroactivement] ما، انطلاقاً من التفسطائي، فما الذي يجعله ذلك في لعبة "الفرضيات" ، تلك اللعبة العقيمة؟

[سيجي] ما يلي: إنّ فكرة الوجود في برمانيدس مأخوذة دوماً على معنى جسمانيٍّ بل وماديٍّ؛ كما لو أنه قد تم الحط عمداً من فكرة الوجود، عن طريق إشكالية الواحد التي اتضح في نهاية الأمر أنها ممتنعة. فمن بين في الفرضية الأولى وفي الثانية، أن التحديدات التي من قبيل الكلّ - الجزء، والبداية - النهاية، الوسط والحد والشكل والمكان والزمان، هي تحديدات الوجود؛ لهذا فإن الفرضية الأولى تنتهي هكذا: إن المشاركة في الزمان، هي مشاركة في الوجود على نحوٍ كان، ويكون، وسيكون (برمانيدس 141هـ). إن علوق مثال الوجود بالتحديات المكانية والزمانية هو المصادرية الضمنية لكلّ هذه البرهنة. إن الفرضية الثانية [الواحد الذي يوجد]، تبقى وفيّة لنفس المصادرية: كلّ - جزء، شكل، زمان، الخ. هي التحديدات الأنطولوجية [133] للواحد: وبصورة خاصة، يتم إثبات أن المشاركة في الوجود هي مت克斯يس أوسياس ميتا كرونون تو باروتوس= οὗσαις μετὰ παρόντος χρόνου παρόντος. إن تحول التبرة من برمانيدس إلى السفسطائي، يلمح إلى هذه الفكرة: أنه من الممكن تصحيح مسألة الوجود، سؤال "ما هو الوجود؟" تي تو أن (السفسطاني 243أ - و، 244ب)، على حساب مسألة "إذا كان الواحد موجوداً" أي أن أستين. ما الذي يعني هذا الامتحاء بالنسبة إلى الأفلاطونية في مجملها؟ إن هذا الترك لمسألة الواحد، وهو ترك وقتى مثلما تشهد على ذلك فيلابس، هو ترك لمسألة أفلاطونية أصلية، مادامت هي مسألة حد الجدلية الصاعدة؛ وفي هذا السياق فإن فيلابس جد واضحة

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

(ج - 27هـ): فالواحد هو الخير في الجمهورية، ولكن الجمهورية لم تكن تتحدث عنه على نحو معضلي مطلق، بما أن الخير فيها هو ما يجعل الذات عارفة، وال الموجودات معروفة، بل هو فوق ذلك ما يهب المثل ماهيتها وجودها [existence]. الخير هو الأصل الجذري إذاً، ولا يستطيع [أفلاطون] أن ينكر لفلسفة للخير أو الواحد دون أن يقطع رأس فلسفته. لكن ما يعني به [أفلاطون]، بفضل برمانيدس، هو أن الواحد، كما الكثير هو ضرب من العدم، ولكن على الطرف المقابل من النسق ليس هو العدم المطلق، وإنما انعدام التحديد، وحال الكل فلسفة لغة؛ وعلى العكس، فإن مشكل الوجود كما قد طرح في السقسطائي، يعني ضمن حدود ما هو قابل للسؤال، وضمن حدود اللغوين [legeom]: هل نقول شيئاً ما بقولنا الوجود؟ إن مشكل الواحد هو نهاية للقول، في حين أن مشكل الأوسيّا، لا يزال مملكة الكلمة الفلسفية.

[133] لا تعارض فيلابس مع هذا التأويل؛ وهي لما كفت عن تسمية الخير غاية الجدلية، قد كرسَت إثبات الجمهورية أن الأوسيّا تبقى دون "عدم القول" [néant de discours] الذي يمثله مشكل الواحد، بما أن الخير قد قيل عنه إنه "ما بعد الأوسيّا". إن برمانيدس في ضوء السقسطائي، تسمح بأن نرى أن فلسفة للمعقول كفلسفة [أفلاطون]، أي أن فلسفة قاعدتها الأولى في التسمية وفي واقع الدلالات التي يتكلّم بها الناس، إنما تتحرّك داخل مسافة ما، لم تعد لا الواحد ولا الكثرة. فالسقسطائي تحرّك بالضبط داخل هذه المسافة، أقرب ما يمكن إلى الواحد، ولكن دون الواحد. وإن مقابلة ثانية بفيلابس، ستزيد توضيح هذا الأمر؛ ففيلابس ليست فحسب تمجيدها للواحد، إنها كذلك تنبئ على اقتضاد الأسلوب الجدلّي: فقد جاء في المقطع 16ج - 18د، أن الجدلّي يحصي المثل الوسيطة بين الواحد والكثرة، وأن المرأة على العكس من ذلك، "يدرك الواحد بأسرع مما ينبغي"، أو "يدرك الكثرة بأسرع مما ينبغي". محاورة السقسطائي وفيه لهذه القاعدة: هي تحصي "الأجناس الكبرى": "لقد اتفقنا على أن نحصي الأجناس التي التقطرها فحصنا على أنها خمسة أجناس متميزة..." ويرد ثياتيتوس، على الغريب: "إنه لمن

: - جاءت لفظة Ousia بحرف الثاء في [نص] الدرس.

المحال تماماً أن تقبل تقليل هذا العدد إلى ما دون العدد الذي أدركناه الساعة بوضوح" (256 ج).

تلئ كلفة المتابعة الجذرية لفلسفة التحديد: التخلّي عن تعريف الواحد إذ هو يصبح الحد الأعلى للقول، ونشدان تعريف الوجود من زاوية تعداد التحديدات المتعددة، لا محالة، ولكن ليس اللامتناهية.

## [135] 2. الحلُّ الضريبي لمشكل الوجود: الهوهو والأخر

إن سؤال تيُّن، ما هو الوجود؟ بدورة، لا يكون قابلاً للتعريف إلا بشرط أن يكون قد صُرِّي في البداية غامضاً على قدر غموض مسألة الالا وجود. إن هذا التخلّي عن الدغمائية الأنطولوجية، هو كُلَّ ما تعنيه العودة الطويلة على تاريخ الفلسفة، التي تحمل حيزاً جديراً في التفسطاني. لكن هذه المعضلة بناءة، إن جاز القول، وليس هدامـة. فهي تصل إلى إثبات أنـي لا أفكـر في الوجود، وبالتالي أتـي لا أعرفـه، إلاـ من جهة العلاقة بفكرة أخـرى، هي تدقـيقـة فـكرة الغـير. وبدلاً عن جـدلـيـة الـواحدـ المـهـلـكـةـ، تـحلـ جـدلـيـةـ مـعـرـفـةـ، أوـ إنـ شـتـناـ، التعـرـيفـ الجـدلـيـ للـوـجـودـ بـوـاسـطـةـ الهـوـهـ وـالـغـيرـ: هـكـذاـ يـسـتـقـدـ هـيرـقـليـطـسـ، وـبـرـمانـيـدـسـ، سـوـيـاـ، بـعـدـ أـنـ ضـبـعـ كـلـ وـاحـدـ مـنـهـمـاـ عـلـىـ حـدـهـ: الـأـوـلـ فيـ بـدـاـيـةـ السـقـراـطـيـةـ، وـالـثـانـيـ، فـيـ نـهاـيـةـ السـقـراـطـيـةـ.

غير أنه من المهم أن نفهم جيداً كيف أنـ تـرقـيـةـ هـذـهـ الفـكـرـةـ الغـرـيـبةـ، فـكـرـةـ "الـغـيرـ"، تـقـدـ منـ الفـشـلـ السـؤـالـ تـيـ أـنـ. إنـ بـرـمانـيـدـسـ تـحـاذـيـ دونـ انـقـطـاعـ فـكـرـتـيـ الهـوـهـ وـالـغـيرـ، وـلـكـنـ دونـ فـائـدةـ، لأنـهـماـ تـحـديـدانـ كـلـيـ تـحـديـدينـ، تـابـعـانـ للـبـحـثـ فيـ الـواحدـ. فـعـيـنـ المـعـرـفـينـ اللـذـيـنـ يـخـدـمـانـ حلـ مشـكـلـ الـوـجـودـ، خـدـومـانـ فـيـ تـقـويـضـ مشـكـلـ الـواحدـ. وـفـيـ الفـرـضـيـةـ الـأـوـلـيـ يـمـنـعـ الهـوـهـ وـالـغـيرـ عنـ الـوـجـودـ [139 بـ - وـ] بـسـبـبـ كـوـنـهـمـاـ "طـبـيـعـتـيـنـ"ـ غـرـيـتـيـنـ وـ"مـفـارـقـيـنـ"ـ [انـظـرـ عـبـارـتـيـ فـوـزـيـسـ وـخـورـيـسـ physis - choris : "فـلاـ يـلـحـقـ الـواحدـ طـابـعـ"ـ [136]ـ يـكـونـ مـخـتـلـفـاـ عـنـ وـحدـتـهـ الـخـاصـةـ، حتـىـ يـصـبـحـ شـيـئـاـ أـكـثـرـ مـنـ وـاحـدـ، وـهـذـاـ مـحـالـ [140 أـ]. إنـ الـعـلـاقـةـ "واحدـ - هـوـهـ"ـ أوـ "واحدـ - غـيرـ"ـ، هيـ خـارـجـ مـجـالـ كـلـ "ـمـشـارـكـةـ"ـ [انـظـرـ مـعاـودـةـ عـبـارـةـ ٢٠٧ـ خـمـسـةـ مـيـكـوـنـ فيـ ١٤٠ أـ - وـ]. أـمـاـ

## الوجود والماهية والجور لدى أفلاطون وأرسطو

في الفرضية الثانية، فيثبت الهوهو والغير للوجود، لكن على نحو مغاير تماماً لما في السقسطاني: بمحض خلط (146ب - 147أ).

أما في السقسطاني، فإن الهوهو والغير (على أن الهوهو ليس هنا إلا من أجل الغير)، ليس بالمرة دللين من جملة دلالات أخرى، نتساءل بشأنها، هل يمكن تطبيقها على مبدأ أساسى مثلما هو الواحد؛ مما تحديدان عاليان يحصلان بفضل تأمل في جدلية أولى، هي جدلية الرجود مع الحركة والسكن؛ وبالتالي لا بد أن يكون مثال الوجود قد تم وضعه بعد في علاقة مع "جنسين كبارين" حتى تتبثق عن وضعيته الجدلية، المقولتان اللتان تُعبران عن هذه الوضعية الجدلية عينها، وبالفعل فإن ثلاثة الوجود - الحركة - السكون، قد وقع تحصيلها منذ المناقشة مع أصحاب الصور؛ فحالما يصير مثال ما معروفاً، فإن وجوده يقتضي الحركة والسكن: السكون بما أنه يكون هو ما هو، والحركة لأنه يحدث له أن يكون معروفاً.

يلح «كورنفورد» [Cornford] إلحااحاً على هذه المكانة الرفيعة التي للجنسين الآخرين من الأجناس الخمسة بالمقارنة مع الأجناس السابقة: إن الهوهو والغير يظلان "جنسين أكثر كبراً" من الحركة والسكن أو الوجود.

ما الذي ينجم عن هذا الأمر بالنسبة إلى فكرة الوجود؟ شيئاً ثنان يمكن استخلاصهما من مكانة الوجود عند مفصل الأجناس الخمسة:

- فمن جهة إن الوجود هو ما يهيمن على تعارض الحركة والسكن؛ وبلغة «أفلاطون»، فهذا [137] المثلان "يستبعد أحدهما الآخر" في حين أن الوجود "يخاطلهما"؛ فالوجود مشارك من الحركة والسكن. وبعبارة أخرى فإن إقامة فلسفة استمرار [permanence] أو فلسفة صيرورة، ليس بعد تعقلًا للوجود. فالوجود ليس الصيرورة ولا الاستمرار، وإنما هو ما يسمح بتأسيس تعارضهما وتداولهما في تاريخ الفلسفة. وبعبارة هيدغورية، سأقول إن الصيرورة والثبات يظلان في الأنطقي وليسوا بعد في الأنطولوجي. إن هذا هام لأجل التنبية إلى أوهام فلسفة للاستمرار: إذ سواء أوضعنا ذرات منطقية على طريقة أصحاب الصور، أم ذرات فيزيائية على طريقة الذريين، فهذه ما تزال تأثراً، وليس بعد توأن. إن فلسفات الصيرورة، وفلسفات الجوهر، ما تزال دون مستوى مشكل

الوجود، قدرها تحطيم بعضها البعض. الوجود تريتون تي (شيءٌ ما ثالث). فمما هكذا في كلّ تضادٍ طور أول من تعريف الوجود، يعلمه [jalonné] بعض تريتون تي، حد ثالث.

- ثم إنّ هناك طوراً ثانياً: إن التريتون تي ليس متعلّلاً بدوره إلا لأنّه شمة جنسٌ رابع، وبالأخضر جنس خامس. إن فكرة الوجود تنظر إذاً في اتجاهين إثنين: إنها ما يعلو على الأضداد التاريخية لفلسفات التحول وفلسفات الأزلية، وتنجو هكذا من التأرجح الأبدي لها، ولكن من جهة أخرى، هذه الفكرة ليست قابلة للتعقل إلا "مُجدلة" عن طريق جنسين هما بمعنى ما، أكبر: هذا هو ما يعنيه «أفلاطون» بقوله إن الأجناس الثلاثة: الوجود والهو هو والغير هي قابلة للحمل على بعضها البعض، في حين أن الحركة والسكن "تشارك في الهو هو والغير" [255ب] دون أن يشارك أحدهما في الآخر. ما الذي ينجم عن هذا في النهاية [138] بالنسبة إلى مشكل الوجود؟ ما يلي: أن وجود هذا الشيء أو ذاك، يجب أن يتحدد عن طريق العلاقة "بالإضافة إلى ذاته" و"بالإضافة إلى شيء آخر"؛ فيكون للأخر رأساً متياز على الوجود، كما كان آنفاً للوجود بالنسبة إلى الحركة والسكن. فللغير هذه الصفة اللافتة: أن يكون المقوله التي لها انعكاس على ذات العلاقة التي لـكل المقولات (مثلاً إذا قلت إن الحركة هي غير السكون، أو غير الوجود): إن هذه المقوله هي، كما يقول «أفلاطون»، "منتشرة داخلها جميعها، فـكل واحدة منها هي بالفعل غير البقاء، ليس بفضل طبيعتها الخاصة، وإنما بفعل كونها تشارك في صورة الغير [255هـ]. إنها إذا المقوله التي، بعكسها لـعلاقة المقولات ببعضها البعض، تعاود ذاتها دون أن ترجع إلى أي منها. لهذا فقد كانت الخامسة والأخيرة (إن أفالاطون، يؤكد على رفعه هذا الجنس الأكبر: "إن طبيعة الغير داخل كـامل سلسلة الأجناس، يجعل كـل واحد منها، غير الوجود، وإذا لا وجوداً، السفسطائي [256هـ] انظر كذلك [258ب و 258د]).

هكذا فالوجود هو الفكرة الأعلى للفلسفة، مقارنة بالتغيير والإستمرار إلا إذا قيلت تلك الفكرة أن تحل محلّها المقوله الأكثر تمثعاً: إن الوجود ليس "الثالث" إلا لأنّ هناك "خامساً". إن وضعية الثالث التي له قد تعضدت

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

بهذه الصورة الجدلية، بفضل دور الخامس؛ وهذا يعني أن شيئاً ما يمكن وجوداً بشرط أن يكون كذلك لا وجوداً: هو وجود بالتماهي مع ذاته، وهو لا وجود بغيريته تجاه البقية. وهكذا تقول عن جميع الأجناس بصورة كلية، حسب هذه الوجهة، إنها عن صواب، اللاوجود، وعلى خلاف ذلك، لكونها شارك في الوجود، ستفول عنها الوجود، وسنسمّيها موجودات" [السفطاني 256هـ]. إن هذه الوضعية الجدلية لفكرة الوجود هي التي [139] يلخصها أفلاطون، بطريقة لامعة في 259أ - ب [اقرأ بعناية 259أ - ب].

هو إذاً ما يخرج عن اللعب العقيم لبرمانيدس، ليشكل نقداً ممكناً للوجود [259ج]. لكن هي ذي كذلك علاقة جدلية تدين الأنطولوجيات التي قد تزيد الاستقرار عند الفكرة الدغمائية للوجود، التي تم بلوغها على مستوى الجنس الثالث عن طريق الدحض المتبادل بين الحركة والسكن. وهكذا فعلى الأنطولوجيا مهمة مضاعفة: أن تجاوز التباينات التاريخية للحركة والسكن، وللزمن واللازمية، وأن تقبل أن تندى وأن تحدّ بواسطة "الهو هو والغير".

### 3. الحلجزي لصعوبات القسم الأول لبرمانيدس

وجهة السفطاني هي بصورة صريحة نحو حل مشكل الإسناد عامة، والإسناد الخاطئ بصورة خاصة؛ أي بعبارة أخرى حل مشكل الخطأ؛ وبهذا الوجه تحلّ الجدلية أولاً مشكل ثياتوس - خطأ الخطأ - وتُقحم مقوله الغير لهذا الغرض في نهاية المحاور؛ ولكنها بصفة أعم، تقدم للغز بداية برمانيدس، حلاً لم يكن بادياً أن نصفها الثاني يبني به؛ ولكن لعل هذا الحل لا يمكنه أن يكون إلا ضمنياً، وضربياً من الإشارة إلى وجهة لا يمكن متابعتها إلى النهاية.

أ. هل يجد مشكلُ مشاركة المحسوسات في المعقول، وهو في مركز معضلات القسم الأول [129د - و] إجابة، وإن تكون غير مباشرة، في جدلية الأجناس الخمسة الكبرى؟ ليس بصورة صريحة، [140] بما أن هذا المشكل لا يقع التطرق إليه إطلاقاً في السفطاني؛ وأما ضمنياً، فربما، من جهة ما نستطيع أن نتصور أن مشاركة المثل في ما بينها، هي مفتاح مشاركة المحسوسات في المعقول. هذا هو ما يعتقد بروشار؛ "إن العلاقة بين الأشياء والمثل هي بلا

شك هي نفسها تلك التي للمثل في ما بينها<sup>1</sup>. وهو يستدل بالنص المتعلق بالجدلية الذي سبق أن ناقشناه [253د]: "مثل واحد متشر في مجموعة أغير". إن الحضور في الذات بحسب الهو هو، والحضور في شيء آخر بحسب الغير، سيكون هو البنية الكلية للمشاركة.

إن هذا التوسيع للجدلية لتشمل المروor من المعقول إلى المحسوس لهو توسيع كثير المعاني؛ وبالفعل، لماذا كانت المشاركة تبدو عبّة في برمانيديس؟ لأنها كانت متصورة وفق أنموذج مادي (الكل الذي يتشر داخل أجزائه، الأنماذج الذي يسمح بمحاكاة النسخة له). فكان "التوزع" و"التشابه" بالتالي في وضع خاطئ بالنظر إلى المشاركة. ولعله ينبغي اعتبار صلة "هذا الشيء" بـ"معناه"، أي صلة المحسوس بالمثال، هي صلة جدلية للهو هو والغير: لعل هذا يكون هو الرأي الجدلية على حجة الرجل الثالث، التي هي في نهاية الأمر ساذجة بقدر سذاجة تصور المشاركة نفسها كشيء. [لقد كان يجب على أرسطو، أن يتذكر ذلك، لما أمعن في الإلحاح على "حجة الرجل الثالث"<sup>2</sup>]. إن الجدلية قد تسمح إذا بإصلاح جميع التمثيلات المادية للمشاركة.

ولكن بالرغم من أهمية هذه الفرضية وإغرائها، ينبغي الاعتراف بأن أفلاطون، قد حاذى هنا حدا من حدود فلسفته، [141] هو بوجه ما الحد السفلي لها. ومثلكما أن الواحد هو الحد العلوي للقول الفلسفـي، فإن المحسوس هو الحد السفلي لهذا القول. هذا هو ما أعتقد توضـحـه في نص فيلبـسـ عن الجدلية: "إدراكـ ما هو العدد الجـمـليـ الذي تحققـهـ الكـثـرةـ بيـنـ الـلامـتـاهـيـ والـواـحدـ،ـ وـعـندـذـ قـفـطـ،ـ تـرـكـ كـلـ وـحدـةـ مـنـ وـحدـاتـ هـذـهـ مـجـمـوعـةـ تـفـرـقـ دـاخـلـ الـلامـتـاهـيـ" [16هـ] (إنـ الـخـاـيـرـيـنـ إـيـانـ =  $\alpha\tau\rho\epsilon\iota\gamma\chi$ )،ـ تـعـنيـ صـراـحةـ،ـ أـنـاـ نـتـرـكـ،ـ أـنـاـ نـوـدـعـ).ـ إـنـ الـانتـقـالـ مـنـ "ـالـعـنـىـ"ـ إـلـىـ "ـالـكـيـانـ"ـ،ـ الـكـامـلـ وـالـخـامـ لـمـ يـعـدـ فـعـلـ التـعـقـلـ الجـدـلـيـ.ـ هـذـاـ هـوـ اـعـرـافـ فـلـسـفـةـ لـلـمـثـلـ:ـ إـنـ هـنـاكـ أـمـرـاـ شـبـيعـاـ

1 - بروشار، مرجع مذكور، ص. 148.

2 - المرجع نفسه، ص. 148 (AC).

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

داخل صلة المثال، ولو كان هو الأكثر عياناً، بالحضور الخام. إنها شناعة "نشأة" غير قابلة للارتداد الثام إلى "جدلية مثل".

وإنه ليمكتنا، في سياق الأثر الأفلاطوني، رصدُ أنصاب هذه الشناعة التي هي الحد السفلي للقول، بواسطة الأسطورة شبه الجنسية لتكوين المحسوس صدوراً عن زوج أحدٍ عنصره هو غير معقول: إن الأنصاب الثلاثة الأساسية هي زواج بلوتوس [penia] وبانيا [ploutos] في فايدروس، واقتران "الحد" و"اللامحدود" في فيلابس، دور الخورا [chora] في طيماؤس. إن نص فيلابس هو الأكثر إلفاتاً لأنه يجتهد لتجاوز الأسطورة؛ ومع ذلك فإن الميكيسيس [meixis] بين الحد واللامحدود، يقي على نبرة جنسية؛ "إن نتيجة هذا الاقتران، كما يذكر ذلك دياس، في تقديم فيلابس"، هو تكوين ناشئ ما، إنغينين [ekgénēn]، وظهور كائن ليس أزلياً مثل المبادئ، وإنما هو مركب ومولود [مايكتي كاي غيفي نايمني أوسيبا، 27<sup>2</sup>]. إن فيلابس تتحدث عن الآباءون بعبارات قريبة من عبارات طيماؤس عن [142] الخورا، التي هي أكثر من مجرد فضاء هندسي، وإنما هي "حاضنة" و"رحم كيان"، شيء ما متحرّك دون نظام. إن تبرير أطروحة بروشار، لكون المشاركة بين المثل هي مفتاح مشاركة المحسوس في المثل، ترتكز على هذه القناعة المعبر عنها في موضع آخر<sup>3</sup>، والتي مفادها أن الخورا التي في طيماؤس، هي مثال الغير. عدم استقرار الخورا واضطرابها الكيفي الذي يجعلها "تقبل كل شيء" و يجعلها تسمى "علة هامة"، هو ما قد يقربها من الآباءون لفيلابس، من "الكبير - الصغير" لفيدون، ومن اثنينية الكبير - الصغير بحسب ميتافيزيقاً [أرسطو]؛ وبالتالي فهو يقربها من مبدأ الالاتعنة، وباختصار من مثال الغير: لا يوجد أي فرق جوهري بين الغير وهذه المادة التي للعالم المحسوس والتي هي المادة عينها<sup>3</sup>. بل إن هذا الغير هو مثال، إنه مثال الغير حسب طيماؤس [51] الذي تطلق على الخورا اسم أيدوس. يمكن حينئذ، لو أن المادة تكون هي ذاتها مثلاً، هو عين مثال الالوجود،

Augustin Diès, Notice du Philète, tr. Paris, Les Belles Lettres, 1941 - :

Victor Brochard, "Le Devenir dans la philosophie de Platon", dans Histoire de la philosophie (Avec L. Dauriac), Paris, 1902, p. 105-110 (AC - سرتبة، الموقع).

- بروشار، المرجع نفسه، ص. 109. (AC) :

فهل إن العالم المحسوس لا يختلف بصورة أساسية عن العالم المعقول؟ يقول بروشار، إنه عن هذا السؤال، ينبغي أن نجيب بأن الاختلاف بين العالمين هو فقط في الدرجة". ولعل المثل، ضمن المعقول، تكون قابلة للمشاركة لا غير، "وفي عالم الصيرورة، على العكس، تحدث هذه المشاركة"<sup>143</sup>. هذه الأطروحة أطروحة لا سند لها، وتفتتها عين جدلية الأجناس الخمسة، والتأويل الذي تقدمه فيدون للصيروة في صلاتها بالعلاقة المنطقية بين المثل. وبين هذا النص لبروشار، جيدا على أيّ أنس من المجازفة [143] امتدت للجدلية هذه السيادة حتى داخل المحسوس: ومن الغريب أن يصل بروشار، إلى القول إن المشاركة لا تقع فعليا إلا داخل المحسوس! وفي الحقيقة، فإن ما ليس أفلاطونيا "هو أنه خارج المثل لا يكون أي شيء واقعي"<sup>2</sup> إن مجرد كيان الروح، وهي ليست مثلا، يكفي لتكذيبه.

وأحرى من ذلك أن نعرف بأن الفلسفة تمكث في بين بين "الكمية المعدودة"; وإننا نعثر من جديد على مشكل "العدد المتوسط" الذي هو مقصود في النص المتعلق بالجدلية [ومشار إلهي عديد المرات] ( $\delta\pi 05\alpha$ =هوبوزا، في فيلابس 16د]. إن "الطريقة المرائية" التي يعارضها أفلاطون، هنا "بالطريقة الجدلية" [فيليابس 17أ)، تمثل في الانقطاع، دون تفكير ودون حساب (كيف لا!) من قطب الواحد إلى قطب الكثير.

يبدولي عندئذ، أنه يبقى شيء من الإلغاز في مشاركة المحسوس في المثال. إن الوقوف عند ذلك "هذا"، هو الواقع تحت سحر الحضور الذي لا يكون عنه قول، ولعل ذلك أثنا نعيش ونجا لكتنه ليس على كل حال، "تقلسفا". إن التوقف عند الكثرة اللامتناهية للأشياء الفردية، وعند التعدد اللامتناهي الذي يحتويه كل شيء منها، سيمنعك، في كل حالة، من أن تأخذ فكرة مكتملة عنها، ومن أن تصير شخصا يحتسب، ويُعمل له حساب

<sup>1</sup> - المترجم نفسه، ص. 109 وص. 110 (AC).

## 2 - نفس المعطيات (AC)

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

[إيلوغيمون...إيناريتمون]، بالنظر إلى كونك لم تتمكن، بأي واحد منها، أن تبلغ أي عدد محدد" (فيلاس، 17هـ).<sup>1</sup>

[144] ليس هناك بالنسبة إلى "أفلاطون"، أي معنى للحديث عن "فلسفة للعيني". وبذلك فإن مشاركة المحسوس في المعقول هي علاقة تمارس يومياً في فعل الكلام والتسمية، والتعريف، ولكنها لا تتعلق ذاتها كعلاقة هي ذاتها معقولة؛ إن كل شيء يتم كاملاً أنه من الكيان الخام إلى "المعنى" ثمة قفزة، يجريها اللغتين، الكلم؛ وكمالاً أنه ثمة، عكسياً، من القول إلى الإدراك، قفزة معاكسة، خيرين إيان، أو "وداع"، هو الصمت. سترى في الفصل اللاحق كيف أن إدخال الصانع يحل جزئياً المشكلة.

ب) ثمة وجه آخر من مشاركة المحسوس في المعقول، يُدفع به، في بermanides عن طريق حجة الوجود غير القابل للمعرفة. إن "الذى في ذاته" لا يمكن أن يكون بالنسبة إلينا. وهنا فإن المحسوس هو المعرفة الإنسانية العرضية والتاريخية، وهو بعبارة أخرى النفس. وتتمثل الحجة في القول بأن "الذى في ذاته" لا يمكنه التواصل مع "الذى بالنسبة إلينا". إنه بآخرة، نوع آخر من مشاركة المحسوس في المعقول، أو على الأقل، من مشاركة الكيان في الماهية، أي من مشاركة النفس الكائنة في ماهية الحقيقة.

أليست هذه الأخيرة كذلك، قد أثيرت على نحو جانبي، عن طريق جدلية السفسطاني؟ بلـ، ولكن إلى حد ما فقط. إن دحض أصدقاء المثل هو الرد غير المباشر على أطروحة ما لا يقبل المعرفة: ففي الفقرة 248، تُحمل على التسلیم بأنه "عن طريق الجسد يكون لنا اجتماع مع الصيرورة بواسطة الإحساس؛ أما بواسطة التعلق [raisonnement] عن طريق الروح، فمع الكيان الواقعي [بروس تان أنتوس أوسيان τάν ὅντως ὄντσιαν πρὸς]، وهو ما يفرض أن نسند للأوسيا" "القوة" على أن تُعرف، وبالتالي ذلك "الانفعال" [145] الأدنى الذي

1 - الفرق واضح عن ترجمة شعبري، 1969 :GF. Flammarion

"Mais l'infinité des individus et la multitude qui est en eux sont cause que tu ne les comprends pas et qu'on ne fait de toi ni estime ni compte, parce que tu ne fixes jamais ta vue sur aucun nombre ni aucune chose."

يخلو وضع الوجود في مقوله الحركة، إن لم يكن كائن يُحرّك، فعلى الأقل، كائن محرك (أن يكون معروفاً يساوي أن ينفعل، ويساوي أن يُحرّك). لهذا السبب كان ينبغي نحت فكرة الباتيلوس أون، أي الوجود الكلي أو الوجود التام، الذي يستعمل على العقل والحياة والروح (249). ولا شناعة في ذلك، بفضل جماعة الأجناس الكبرى: الحركة والسكنون والوجود [وقد كانت الفقرة 249 بـ قالت ذلك استباقاً: "للمتحرك إذا وللحركة، ينبغي الاعتراف بالوجود"]<sup>1</sup>. إن "المعروفبة" تمثل إذاً جزءاً من جدلية الحركة والسكنون هذه، التي يتضمنها وضع كل وجود. إن أفالاطون، لا يسند نفساً للممثل، ولكنه يقول باجتماع النفس مع المثل اجتماعاً هو المعرفة ذاتها.<sup>2</sup>

إن جدلية الوجود - الحركة - السكون، تقدم هكذا معقوليتها الخاصة ضمن العلاقة العامضة التي للنفس بالوجود، والتي تظل عامضة في فيدون: إن النفس فيها، هي فقط "ذات قرابة بالمثال" [إنها "شيء الأشبه به"] دون أن تكون مماثلة له [لذلك فإن خلودها مشكلي، لأنه يخص كياناً وليس مثلاً]. وتأتي جدلية الوجود - الحركة - السكون في السفطاني، لهيكلة هذه العلاقة القصدية التي للروح تجاه المثل. فالمثال كفوة على أن يكون معروفاً، يدخل في مقوله الحركة مع المكوث في نفس الوقت في سكون؛ وإن النفس التي تعلم، تكون في سكون في نفس الوقت الذي تتحرّك فيه [146] بين العلاقات. غير أن هذه المعقولية التي تدخلها محاورة السفطاني هنا، تبقى جزئية كذلك. وإن ليقى داخل النفس، صيرورة بأكمالها غير قابلة لارتداد لجدلية المثل تعلّمها تعاير من قبيل "الحيرة" أو "البحث" أو "التعلم" أو "النسayan"؛ لهذا السبب لا بد من أسطورة، وأساطير، حتى نحكى عن هذا القرب وعن هذا البعد اللذين للنفس بالنسبة إلى المثل: هو قرب مطلق في

1 - في ترجمة شمبيري، مصدر مذكور، ص. 104. Il faut donc admettre que ce qui est mû et [le mouvement sont des êtres.

2 - إن بروس، هنا واضح جداً: إن قصده الحقيقي يصبح واضحاً في 249ج، 5 - 10، حيث يقول فعلاء، إن المعرفة تفترض أنفساً تكون حقيقة وعوضة للتغير. إنه لم يتخل عن اعتقاده في المثل الثانية... ولكنه يضيف أن الأنفس الخاضعة للتغير يجب أن تعيّر كذلك على أنها حقيقة فعلية تماماً... إن كلاماً من المثل الثانية، والأنفس المتغيرة، هي أمور فعلية تماماً، المرجع المذكور، ص. 110 (AC).

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرساطو

"الرؤبة" التي هي كذلك "استهلاك" [الأكل" يرمز للتماهي]؛ وهو مسافةً مطلقة في "السقطة"؛ ولكن النفس لا تكون هي هي المثال، أو غير المثال، إلا ضمن أسطورة.

وهكذا، فإن الأفلاطونية، في حدود كونها تبقى فلسفية للمعقول، تبلغ هذا الحد الآخر: غموض صيرورة النفس والمعرفة.



## نشأة المحسوس في طيماؤس

لا تحلّ محاورة السفسطاني إلا جزئياً مشكّل مشاركة المحسوس في المعقول؛ فتحتفظ هذه المشاركة بشيء من العتامة واللامعقولية؛ إنّ هناك إذًا فجوة لا يمكن تجاوزها بين المشاركة "العمودية" [للأشياء المحسوسة في المثل] والمشاركة "الجانبية" [للمثل في المثل].

هذه الفجوة، هل يستطيع الفيلسوف ردمها بطريقة أخرى غير الجدلية؟  
نعم، وإنّ هذا التقدّم الجديد للمشكل مع طيماؤس، سيؤكّد في نفس الوقت تأويلاً لنا للسفسطاني بضرب من الارتداد؛ وإنما لأنّه يوجد بالفعل تفسير آخر لنشأة المحسوس في طيماؤس، لم تكن السفسطاني إلا إجابة جزئية عن المشكل المطروح في برمانيدس. صحيح أنّ إجابة طيماؤس هي الأخرى، إجابة جزئية كذلك، ولكنها تذهب أبعد قليلاً على الأقلّ؛ ليس المحسوس في جملته خارج الفهم الفلسفـي، وإنما هذا "الراـسبـ" من نشأة

المحسوس الذي يسميه «أفلاطون،  $\chi\omega\rho\alpha$ »<sup>1</sup>؛ لقد وقعت زححة اللامعقول من هناك، وليس هذا بالقليل.

سنقوم إذاً بمحاولة تفسير إشكالية الصانع في طيماؤس، على أنها إجابة جديدة تنوب [148] عن الإجابة غير الكاملة للسفسطاني على سؤال بداية برمانيدس حول إمكانية المشاركة.

ستكون الفكرة المركزية لهذا الفصل أنّ «أفلاطون» قد حاول التثنية على العلية الصورية للمثال بالفعل المسؤول لفاعل، وبالتالي مضاعفة الماء  $\alpha\tau\omega\alpha$  بالـ  $\alpha\tau\omega\tau$ .

## 1. إنقاذ الظواهر

لن يكون لمحاولة طيماؤس أي معنى، لو غاب عن أنظارنا أن الأفلاطونية ليست فقط رفضاً للمحسوس، من جهة كونه حقيقة، وإنما أنها تبرير له من جهة كونه واقعاً. إنّ فيدون لا تردد في تسمية الأشياء المشاركة "موجودات". فما هو في الميزان إذاً، هو كلية الوجود الذي هو وجود المثل مع وجود الأشياء. إن المشكّل لا يظهر طالما أن الصورة ما تزال ظلاً وليس بعد رسماً. والحال أن «أفلاطون»، حتى في مرحلته الأكثر «أورفية» والأكثر «تصوفاً»، لم يتطرّف إلى نهاية الحركة التي قد تميّل نحو إلغاء الدرجة الأنطولوجية لهذا العالم، وحتى الظل فهو أكثر من سيمولاكر؛ هو «شبه» بات بعد «مشابهاً»، مادام يمكن أن يوقظ ذكري المثال، مثلما أن «القيثارة توحّي للأحبة بالحب».

وحيثند، فإن مجرد القدر الاستيمولوجي في الصورة - السيمولاكر [image - simulacre]، لا يمكن أن يكون هو الكلمة الأخيرة لفلسفة المحسوس؛ بل لابد أن يتم التعمويض عن هذا القدر بتبرير كسمولوجي للصورة - الرسم [image - portrait]. إن المظاهر، طبقاً لنظام التطهير «العلمي»،

1 - نقرأ : خُورزا

يجب أن يصير الظاهر، ففنا لتكوين "الماءيات التي صارت" (إذا ما استعدنا عبارة *فيلابس*)

[149] ويمكن أن نواكب حركة تعضيد الصورة هذه منذ محاورة فيدون ذاتها. ففيدون تسمى المثل "العلل" الحقيقة للصيغة (فيدون 100د)؛ والحال أن الوهم لا يتطلب "عللاً" مثالية؛ بل يقع التخلص منه عملياً، ولا يتم تبريره نظرانياً [spéculativement]. وإن الجسد في فايروس كذلك، هو واقعة سابقة عن "الهبوط": فالنفس تقود العribات المجتمعة التي هي بمثابة أجسادها المجيدة؛ إن الهبوط لا يولد الجسماني وإنما "الأديمي"، أعني مؤشر الوهم والانبهار، الذي سيرتبط من الآن فصاعداً بالجسمانية، ليجعل منها سجن الروح وعداها<sup>1</sup>. ولكن الجسد هو أصلاً ما تحرّكه الروح عندما تتحرّك هي ذاتها، إن الجسد هو عضو قبل أن يكون عائقاً. محاورة *فيلابس* تُقذن اللذة، بوضعها في المكانة التي، لشن لم تكن هي المكانة الأولى، فإنها لا تجلب العار؛ وهي ترتبط هذا التبرير للذلة برتبة ثانوية، ونظرية في تكوين "الأخلاط"؛ لم تعد بناء جديلاً للمثل، وإنما هي نشأة دلالات حسية في ما للواحد - الكثير من مخضم الجلاء والعتمة.

إن هذا الخطأ هو الذي تزول له الغلبة في طيماؤس؛ ولكن اللقنة الهامة لطيماؤس هي أن نشأة المحسوس ليست ممكناً إلا انطلاقاً من الكل؛ إن تبريراً ما "لهذا الشيء" أو "ذاك" ، [أو قُل] للتفاحة على الصحن، هو تبرير متعدد؛ وإنما العالم، في جملته، هو الصورة الجميلة والخيرية والكمالية، "الإله الدائم، والإله الذي تقدّر أن يولد يوماً" (34)، "الإله المنظور على صورة الإله غير المنظور" ، هو العالم... فيجري التوسيط إذاً بواسطة فكرة الكل، الذي يسبق، من جهة، أجزاءه، وينشد هكذا إلى النظام المثالي من جهة طابعه الصوري، والذي يحياث، من جهة أخرى، أجزاءه، ويقيم [150] هكذا النظام المحسوس، بل قل إنه يقيمه نظاماً لا فوضى صور متقلبة متبدلة. ويتم إجراء هذه الوساطة بين المعقول والمحسوس ضمن انفعال الإعجاب الكوني بجمال العالم "[العالم جميل" 29<sup>أ</sup>] . إن هذا البصر المحيط المنبهر، مرتبط

1 - انظر في ما يلي ٤ (بوب ريسكور).

والحق يقال، برسم كوني قد انتقض اليوم؛ مثلاً انتقضت في نفس الوقت قبلة السكواكب الثابتة؛ فتحن لم نعد نعرف، وفي كل الأحوال لم نعد نبصر، وحده العالم وعدم قابلية لانقسام؛ ولكن حتى بعد «بيتون»، كان كثُثْ - المعتمد كثُثْ - لا يزال يصل إلى جلال النظام الكوني (السماء ذات النجم فوق رؤوسنا...). إن كثُثْ يدرك أكثر من أفلاطون، أن الكل هو فكرة وليس تجربة؛ لكن أفلاطون، يعرف بعد، أن الكل ليس جملة تجارب. وفي هذا المعنى فإن الكل كائن في المنظور أكثر من كونه جملة الأشياء المنظورة؛ وعلى الأقل فإن هذا المجموع لم يزل ينخرط عند أفلاطون، ضمن صورة منظورة، هي الصورة الكروية (32ب - ج) وصورة المركبة الدائيرية (34أ). لذلك يقع إعادة الإعتبار للرؤى ذاتها، بما هي اكتشاف للكونوسموس (47أ). للعين تجلّى فردية العالم ووحدته (31أب). وأنا شكل [forme] العالم فينفذ بإيقاده الظواهر، عين الجسد كذلك.

وهكذا فليس ثمة تبرير مباشر للظواهر، وإنما غير مباشر عن طريق وساطة الكل. وسيُدعى هذا الكل منذ الآن **κόσμος**. ولقد سبق أن سمي الفيثاغوريون **οὐρανός** الأيونيين **κόσμος** (D.L.VIII 48)<sup>2</sup> إيرازا لكونه قانوناً ونظاماً منظوراً: إن [أفلاطون، يجمع [151]] مرة أخيرة عنواني- **οὐρανός** (28) ب مع التلميم إلى الابهالات التقليدية: "حبيذا لو يعجبه هذا **κόσμος**" كاما في 160، *Agam*. وبذلك يكون [برمانيدس، قد قتل مرة ثانية: فالعالم الذي أدين كموضوع وهمي في طريق الظن، إنما يستعيد ألوهيته التي خلعها عليه «هيرقلطيض»: إن هذا العالم الدنيوي، لا أحد من بين الآلهة أو البشر قد صنعه]<sup>3</sup> [ΠΟΥΛΟΣΕΥ] وإنما هو كان دائماً، وأبداً يكون وسيكون، نار حية إلى الأبد...، [هيرقلطيض، 35]<sup>4</sup>.

١- تقرأ : **كتاب حكوسموس -أورانوس**، العالم والسماء.

2- إشارة إلى ديوجنس الالايريسي، الذي خص الفصل 8 من الكتاب : حياة مشاهير الفلسفة ومذاهبهم ومقالاتهم للفياغوريين

3 - ایبوپاران.

٤- يشير الدرس إلى رقم الشذرة ٣٥. أما في طبعة ج.ب، دومون، المدارس قبل السقراطية، باريس، غاليلار "Folio-Essais" ، ١٩٩١، ص. ٧٣، فهو الشذرة XXX.

## 2. العلة [αἰτία] "أيتها" والفاعل [αἴτιον]

ولكن إذا كان العالم ككل هو الواسطة بين المعقول والمحسوس، فإن هذه الكلية تتطلب وساطة جديدة؛ ولهذه الأخيرة اسم: إنه الصانع، ([المقيم] في نقطة الالتقاء بين البراديم [paradigme] والكونوسموس.

ولكن ينبغي هنا الرد على اعتراض: سيقال إن الصانع لم يعد ينتمي إلى التفسير الفلسفى، إنه أسطورة.

ينبغي إزاحة هذا الاعتراض بكل وضوح؛ فالصانع لا ينتمي إلى القسم الأسطوري من طماؤس، وإنما بعد أن تحدث عن الصانع، أدخل [أفلاطون] الفرق بين "الاحتمالي" و"الثابت" (29 ب - د). إن "القصة الاحتمالية" εἰκότα [μήθοι]<sup>1</sup>، التي يقترحها [أفلاطون]، آنذاك، تعود إلى سؤالين اثنين: لماذا لم يبق المعقول دون أثر، وكيف أوجد عالماً؛ ولكنها [152] لا تعود إلى سؤال عن أن العالم إنما علته "صانع". إن "السيرة" الإلهية هي الأسطورية، أما أن السببية التموزجية تمر عبر قناة سببية صانعة، فذلك ضروري، وصحيح 29 πάσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμος εἰκόνα εἰναι... ب<sup>2</sup>. إنما دون لجوء إلى الأسطورة يضع [أفلاطون]<sup>1</sup>، أن "العالم قد ولد، مادام هو محسوساً ولم يمسّه" و(2) أن "كل ما يولد، إنما يولد حتماً عن طريق عمل علة"

[αἰτίον] (28 أ - 28 ب).

أفلاطون، واع بالمشكلة وهو نفسه يعترف: "ومع ذلك فإن اكتشاف محدث هذا العالم وأبيه [πατέρα] <sup>3</sup>، هو إنجاز عظيم، ومنى تم اكتشافه، كان من المحال إفساء ذلك للنجيمى" (28 ج). بيد أنه قد لا يكون أقل يقيناً من كونه يتحرّك في حقل فلسفى لا أسطوري، إذ

1 - أيكتوتا موثون (الأسطورة المحتملة).

2 - نقرأ : ياسا اننكى توندي تون مكوسموس أيكتونا تينوس أيتاي ("على العالم أن يكون ضرورة على صورة شيء ما") طباورس، عن الترجمة الفرنسية لروقا بربسون، باريس، GF، فلاماريون، 1992، ص. 117.

3 - نقرأ : بوبياتان كاي باتيرا.

هو يدمج هنا في نظريته السببية، نتائج نظريته في النفس التي كان من جهة أخرى أدركها في فايدروس.

فلم تعد النفس حسب فايدروس، هي ما يريد الهروب فحسب، وإنما هي ما يحرك ذاته بذاته، ويفعل ذلك، يحرك الجسد. (لقد كان هذا البرهان يستعمل للبرهنة على الخلود: "حيث أن ما يتحرك" هو حي غير قاتم؛ سترى هنا هذا المشكل، لكنك لا تنظر إلا في تجديد مشكل العلة). فالنفس، بفضل هذه القدرة على تحريك شيء آخر عندما تتحرك، تكتسب حكرامة المبدأ [ἀρχή]<sup>1</sup>، وهذه [ἀρχή] لم تعد علة وجود فحسب، وإنما هي كذلك مسؤولية كيان: "يقع على كل نفس أن تعتنى [επιμέλεια]<sup>2</sup> بكل ما يكون [153] دون روح" (246ب). يتعلق الأمر إذاً بتخصيص عام للنفس، سنجازف بالقول، إنه يتعلق ببنية للوجود تشمل الأنفس البشرية، ونفس العالم، كما تشمل الصانع (246د).

إن كون الصانع هو من شأن هذا البعد الجديد للسببية، فذلك ما تؤكده عدة نصوص من الأفلاطونية الأخيرة: فطيماؤس تستعيد عبارته [ἀρχή]<sup>3</sup> (82ب)، شاهدة على أن الصانع هو أول، لا بالإطلاق وإنما في نظام العلة الصانعة؛ ذلك أن مسألة علة العلة قد اضمرحت مع *الـalitōvai*، فليس هناك علة إلا لما يصير، وليس لما يتحرك بحركته الكل. أمّا فيلبس فتماهي بين علة الخلط والصانع (27ب). وإن التواميس (893 وما بعدها)، توّكّد مضاعفة العلة هذه، بين العلة النموذجية، وتلك التي يخصصها أفلاطون، كما يلي: "الحركة التي تستطيع تحريك ذاتها وكذلك تحريك كل الأشياء" (894ب) (وبعد ذلك 895هـ)؛ ولكن هذه السببية هي هي العلة العفوية، التي هي مبادرة نفس؛ وأخيرا فإن الإله سيدعى "نفسا فاضلة" [ψυχή]<sup>4</sup>.

1 - تقرأ : أرخي.

2 - تقرأ : إبيميلاي.

3 - يترجم شمбриي، "la génération" بعبارة "le démiurge" (1969، GF. Flammarion، باريس)، ص. 298.

4 - تقرأ : أريستي بسوكي.

### 3. تضاعف السبيبة

إن تضاعف السبيبة هذا مثقل بالنتائج.

فهو يشهد أولاً بأنّ [تفسير] نشأة المحسوس لا يمكن أن يكتمل بواسطة التمارين الجدلية لبرمانيدس؛ إنّ جدلية المعمول لا تسمح بأن يقع تحويلها إلى المحسوس؛ ولا بدّ لقوانين الاستبعاد [154] والإدماج التي تحكم "الأخلاق" المثلالية، أن تتواءل فتتوب عنها عملية سبيبة صانعة، تمثل الصناعوية البشرية رمزاً لها.

ولكن هذا الحل بدوره يفتح مرحلة جديدة من الصعوبات. إنه سيوجد منذ الآن معنيان للـ*ἀρχή*: علة الوجود ومبادرة الكيان؛ ولا أحد منها بإمكانه أن يقوم مقام الآخر؛ إن الفقرة 27 - 28 من طيماوس، تضع معاً فلسفة النموذج وفلسفة الصانع؛ فتحصل من ناحية على القطعية بين الوجود الأزلي للممثل والصيغورة التي لا توجد أبداً؛ ومن ناحية أخرى، على إحالة ما يصير إلى ما يولد، وما يولد إلى ما يسبب.

لعله يمكننا أن نقول إنّ الأفلاطونية تتطلب دوماً توسطاً؛ فالـ*μέσος* بالكلية قد كان هو التوسط بين المعمول والمحسوس، والصانع هو التوسط بين المعمول والكل. وبين المعمول والصانع يرمي أفلاطون، بجسره الأخير؛ إنه نظر الصانع إلى النموذج الكامل. وهذا النظر، نحن نعرفه، إنه نظر الأنفس قبل هبوطها في فايدروس؛ "وحيثما كانت تقوم بهذه الدورة فقد كان يقع تحت ناظريها العدالة في ذاتها، والحكمة"<sup>1</sup> (247ج - د، 248ب و، 250ب د، 254ب)؛ إن البصر كذلك هو الطعام<sup>1</sup> المقدس، وهو التماهي القدسي بين النفس والوجود أو الحق. كذلك هو النظر الذي يجمع في طيماوس، السبيبة الصانعة والسببية النموذجية. وهذا النظر، كيف "تعلمه" نحن؟ في الحقيقة، نحن "لا نعلمه"؛ حيث هو يمثل طيبة الصانع؛ ولكنه باستطاعتنا أن نقول إن هذه الطيبة

1 - جاءت الأحرف الأولى من عبارات : نموذج، فنان- حتى- بصر- طعام حروفًا تاجية في الدرس. [م.م.]

هي بمعنى ما ظاهرة (σαφές، ١٩٢<sup>١</sup>) بما أن [١٥٥] جمال العالم<sup>٢</sup> هو رمزها؛ ولكن هل الجليل هو العلم؟ أليس هو "الظن المستقيم"؟ إن "أفلاطون" يوحى بذلك: فليس من المسموح به (θέμιτος)<sup>٣</sup> أن يفترض أن يكون الصانع قاسياً، أو أن يكون "حسوداً"، وقد قال ذلك "الحكماء"<sup>٤</sup> (φρονίμων)<sup>٥</sup> ٢٩ هـ وهكذا فإن الحكماء والأنبياء وحدهم، يعرفون التوسط الأقصى للفلسفة، مثلما تحدثت "ديوتينا" ، في المأدبة، حديث الملهمة عن البصر المفاجئ بالجمال، وأن "الحكماء السابقين" ، قد بشروا بالتوس الذي يحكم الكل بحكمة وطيبة في فيلابس. ولهذا السبب (πρόνοια)<sup>٦</sup> في طيماؤس كذلك، من شأن التفكير الإحتمالي لا من شأن العلم (٣٠ بـ ج) رغم كون الصانع إنما يدرك في حقيقته وضرورته بالتفكير.

فككون الصانع الأسمى يشاركه هو ذاته في الخير، فتلك هي المشاركة الفصوى التي ينبغي التصديق بها. إن هذا الإيمان يطارد كاملاً إشكالية التراجيديا الإغريقية، إشكالية "الإله" الشرير الذي يشرد والذي يصعق. وإن هذا الإيمان يجعل المرور من جدلية المعقول إلى نشأة المحسوس مروراً ممكناً.

#### ٤. الرَّاسِبُ

ولكن هذه النشأة ليست تامة.

أ. فعمل النموذج الكامل بتوسط "النفس الأكمل" يفترض معطى عاتماً، يمثل [١٥٦] الفارق بين الواقع والخير، وبين الصورة والنماذج. وسواء أسميناها "الشواش" ، أو "العلة الهائمة" ، أو "الموضع" (χώρα)، أو "الحاضنة" ، أو رحم

١ - تقرأ : سافاس.

٢ - كلمة العالم ناقصة في النص وهو في الأغلب سهو، ولكن طيماؤس ٢٩أ يدلّ بغير النباس على أنَّ الأمر يتعلق بجمالي العالم.

٣ - تقرأ : تيمبس (لا يجوز) ومن الأليق أن يقال أوثيميس.

٤ - تقرأ : فرونيمون.

٥ - تقرأ : برونوبيا.

٦ - تقرأ : خورا.

الواقع أو "الضرورة" فإن هذا الغير ليس "الغير" بحسب جدلية السفسطاني، حيث إن هذا الآخر قد كان مشاركًا من قبل جميع "أجناس الوجود"؛ لذلك فهو، إذاً ممكن القول، من جهة النموذج المطلق. وليس  $\chi\omega\rho\alpha$  طيماؤس، ذات معنى إلا بالإضافة إلى النوع الثاني من السبيبة، تلك التي أسميناها السبيبة الصانعة؛ إن اللام - وجود هو "الترنسندنتالي" بالنسبة إلى القول؛ وإن الموضع هو "الحد" السفلي للصانعة؛ إنه ضمن عمل الصانع ما لم يعد موضوع عمل، فالصانع يفعل ما في وسعه، ولكنه لا يفعل كلّ شيء؛ طيماؤس، 30، 49، 55. وطالما لم يقع إدراج السبيبة الثانية بعنوان واسطة بين النموذج المثالي والمكلية المحسوسة، فإننا لن نجد  $\chi\omega\rho\alpha$ . فالـ  $\chi\omega\rho\alpha$  تنتهي إلى إشكالية الصانع، أو النفس - الكبري، وليس إلى إشكالية أجناس الوجود؛ الـ  $\chi\omega\rho\alpha$  هي ما ليس له نشأة وتكونين؛ وكما يقول  $\chi\omega\rho\alpha$ ، فإن الضرورة لا تقبل أن "تفتت" تماماً (طيماؤس، 48)؛ الـ  $\chi\omega\rho\alpha$  هي عين الفارق بين الضرورة والغاية.

لن يقال إن إله  $\chi\omega\rho\alpha$ ، هذا إن كان هو الصانع، هو "عجز"؛ إنه ليس عاجزاً، لأنه ليس قدرة أصلاً. فالصانع لا يريد شيئاً؛ إنه ينظر، وهو عن طريق نظره، يسمح للنموذج أن يشارك؛ تلك هي طريقة في الإقناع. ولهذا ليس ثمة فضيحة الشر عند  $\chi\omega\rho\alpha$ ؛ وليس ثمة شكرى كما قد كان شأن  $\text{أيوب}$ ؛ فالرب ليس بالخلق، وإنما هو الأمر المدبر [ordonnateur]؛ لقد اشتراك  $\text{أيوب}$ ، الرب الذي صار "عدوه": [157] وأئمأ  $\chi\omega\rho\alpha$  فلا يمكنه التشكي، لا من النماذج الكاملة ولا من الصانع الذي ينظر إليها؛ وإن الضرورة ليست أحداً، وليس بدقيق العبارة "لا شيئاً"، ما عدا كونها الحد الذي دونه "إقناع" الخير. ولعله كذلك ينبغي أن تفهم عبارة "إن الرب بريء" في الكتاب العاشر من الجمهورية؛ إنه بريء، لا كتيبة لدفاع يبرئه، وإنما على جهة أصلية، على جهة لا خلقه للمادة. يمكن للمرء أن يخطر بباله أن الروح الهلينية، قد أخفقت

- انظر ما في ما يلي: القسم الثالث، الفصل 2، § 3 (بول ريكور).

هكذا في التعرف على عقدة العذاب ظلماً، وتعزيز مشكل الرب، بحافر من هذه العقدة. لكنها قد نجت بالمقابل من مشكلات العدل الإلهي.

إن "الفساد" في عالم الأشياء لا يمثل بالتالي أي مشكل أنطولوجي جذري، على الأقل في منطقة المتعالي. فالإلاطونية تفترض نوعاً من المشاركة المقلوبة [العكسية] التي ليس لها أصل جذري في الإلهي؛ إن كلّ ما يولد هو عرضة للفساد (الجمهورية، VIII، 546أ)، ليس لعجز في الرب، وإنما لعجز المادة عن تقبل الوجود. لقد بين "غولدميد" جيداً هذه النقطة في كتابه الدين عند أفلاطون، واستنتج منها أنه لا وجود "لأساوي" إلاطوني.

ولكن الإلاطونية، بالمقابل، تتكتّل بوضع مبدأ لللامعقولة، لو جاز أن نواصل الحديث عن المبدأ، في منع الواقع، وهي لامعقولة، يجب على النفس بصورة ما، أن تعاودها في ذاتها، بهدف الإشارة إليها وتسميتها بواسطة نوع من "البرهنة الهجينة".

بـ. ليس هذا هو كلّ شيء؛ يمكن أن نقول، إن هناك في الإلاطونية راسبين، وأصلين للشر؛ حيث إن الفوضى البشرية تبدو فعلاً ما يشكل شرّاً تلقائياً وإضافياً. [158] صحيح أنّ محاورة فيدون تقول "إنّ نفستنا قد عجنت مع شيء خبيث" (66ب)؛ وأنّ الجسد يبدو بسبب "هجرته" (67أ) تشخيصاً لهذه الضرورة التي لم تقبل الاقتناع؛ ولو سرنا إلى نهاية هذا التوجه الفكري، لكانـت المادة هي الشر، ولـكانـ ثمـة، حسب الإلاطونية، شقاء وجود. ولكنـ محاورة فيدون هي نفسها تقلب هذا التوجه؛ فالرغبة هي التي تشدّ وثاق النفس إلى الجسد، وليس الجسد هو الذي يشدّ وثاق النفس إلى الرغبة؛ والغريب في هذا الحبس، وهو ما قد تفطّنـت إليه الفلسفة، أنه من عمل الرغبة، وأنّ أكثر ما يـسـهمـ في إـنـثالـ المقيـدـ بـقيـودـهـ، ربما كانـ هو ذـاتهـ" (82هـ). بل [تقـولـ مـحاـوـرـةـ فيـدونـ] بأـكـثـرـ قـوـةـ منـ ذـلـكـ: "إنـ النـفـسـ جـلـادـ نـفـسـهـ" (82هـ). إنـ هـذـهـ المـبـادـرـةـ "التـفـسـيـةـ" للـشـرـ، إذا جـازـ لـنـاـ القـولـ، قدـ سـمـاـهـ "أـفـلاـطـونـ، الـظـلـمـ؛ وـلـيـسـ ثـمـةـ نـصـ وـاحـدـ يـسـمـعـ بـارـجـاعـ الـلـاـجـودـ الـذـيـ يـجـدـلـ الـوـجـودـ، الـضـرـرـوـرـةـ الـتـيـ تـحـدـ منـ توـسـعـ دـاخـلـ الـمـحـسـوسـ، وـالـظـلـمـ الـذـيـ يـرـفـضـ نـورـ الـخـيرـ، إـلـىـ الـوـحـدـةـ. إـنـ كـامـلـ سـيـاسـةـ "أـفـلاـطـونـ، تـحـومـ حـولـ لـغـزـ الشـرـ الـذـيـ يـمـثـلـ "رـاسـبـاـ" إـضـافـيـاـ لـنـشـأـةـ الـمـحـسـوسـ؛

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

وقد رصد أفلاطون، مختلف ما يطفو من اللغز: هو "الدوار" الذي قد يسقط فيه المشرع الذي أفسدت عقله اللغة الخبيثة (أقراطيلوس، 439 ج)، وهو قسوة "الطاغية" بحسب غورجIAS وثياتيتوس، علما وأن فساد اللغة وفساد السلطة يتماشيان معا، بما أن "الطاغية" لا يسود إلا بمساعدة فنون اللغة الكاذبة، من التزلف والإيقاع (غورجياس). ولكن مهما كان موطن توالد هذا الشر البشري في القول وفي السياسة، فإن النفس الظالمة هي التي تبتدئ بشكل ما الشر. (انظر في نفس المعنى، الجمهورية II، 379 ب ج؛ X، 617 هـ طيماؤس، 41 هـ - 42 دـ؛ السياسي، 269 هـ 273 ب ج). إن «أفلاطون» لم يرجع أبداً أصل الشر [159] إلى مبدأ الخير؛ إن الشر، وهو أخلاقياً غير قابل للتبرير، هو كذلك، أنطولوجياً غير قابل للاستنتاج.

لقد كان أفلاطون، إذاً علىما بحدود أنطولوجيا للماهيات؛ وقد استكشف هذه الحدود في اتجاهين، نحو الأعلى ونحو الأسفل. لقد انطبعت الأفلاطونية بمشكل اللغة منذ بدايتها السقراطية، فكانت فلسفة التحديدات المعقولة، وكانت وبالتالي فلسفة الوجودات لا فلسفة الوجود. إلا أن «أفلاطون» يعلم:

1. أن التعدد المحتمل للوجودات الجوهرية لا يصمد إلا بفضل الواحد - الخير الذي يكمن فيما بعد الماهية، أي بعبارة أخرى بعد الوجود كبعد للقول؛
2. أن الوجودات الجوهرية ليس لها وجود إلا بفضل اللا - وجود الذي يجعلها قابلة للمشاركة في بعضها البعض؛
3. أن الوجودات غير الجوهرية التي هي كذلك  $\alpha\tau\alpha\sigma\tau\alpha$  الموجودات المحسوسة، تقتضي لامعقولية من الأسفل، تكون هي الحد لكل نشأة للمحسوس؛
4. أن هذا الوجود الآخر غير الجوهرى، أي النفس الكائنة، هو فريسة لظلم هو حد كل تربية فلسفية.

هكذا يترك أفلاطون، أنطولوجيا غير مكتملة، حبلٍ بعديد التطورات. وسيكون «أفلاطين»، هو من يجعل منها نسقاً واحداً. أما أفلاطون، فلم ينشأ أن يعمل أكثر من كتابة محاورات.

1 - تقرأ : تأتنا.



[161] القسم الثالث

## "الوجود و "الإلهي "

ترجمة فتحي إنقرّو



[163] كنا قد نظرنا في الفصول التي بين الثالث وال السادس من القسم الأول في اكتشاف الوجود من وجهه المعرفي وكذلك في الوجه نفسه لمثل الواحد والوجود واللاوجود والآخر في القسم الثاني. فإنه انطلاقاً من هذه الوظيفة التي لأنطولوجيا الماهيات بوصفها "علم" - أو يوصفها "العلم" نفسه - قام أفالاطون بإجراء «استثناف» للذين أو، بحسب قول «دياس»، "نَقْلَة" له. وليس في نيتنا تخصيص قسم آخر لمعاجمة الدين، متنولاً إلى دين معقول، لو كانت مقتصرة عليه. إنما النقلة الأفلاطونية شأنها الفلسفة عينها بما طرأ عليها من شحنة المقدس بفضل هذا "الاستثناف". فالغرض عندنا هنا هو التأثر في هذا الرجوع الذي لهذه النقلة الفلسفية للذين على الأنطولوجيا ففي حين استحال الدين إلى دين معقول التبس العقل والأنطولوجيا كلها بأمرة "دينية" يتعين علينا التعرف إليها.

ولقد بدت لنا هذه الخطوة المتأخرة فضلاً عن ذلك جوهرية لفهم الرباط بين الأنطولوجيا والشيوخوجيا عند أرسطو، وهو الرباط الذي انعقد بوجه من الوجه عند أفالاطون، أصلاً.

وليس ذلك هو السبيل الذي يتوجب اتباعه إذا ما كانت المطابقة قد استقرت عندنا - على نحو سابق لأوانه - بين مشكل الدين عند أفالاطون، والمسألة المتعلقة بمدى وجود الإله في الأفلاطونية؛ لا لكون هذه المسألة [164] غير ذات معنى، إنما لكونها تابعة لمسألة أعمّ منها: ما الذي هو إلهي في الأفلاطونية؟ (*divin*)

ونحن سنسأل في الفصل الأول عن دلالة رفع "الإلهي" إلى وجاهة فلسفية حيث سيبين حينئذ ما قام به أفالاطون، من حمل فلسفته في المُثل على الشرف

الذي "للإلهي" والذي كان السابقون على سقراط، قد جعلوه قبله على معنى المبدأ أو الأصل ( $\text{Αρχή}$ =أرخي)

أما في الفصل الثاني فستنظر في ما "للإلهي" من مثانة ضمن الأفلاطونية. إن عالم المُثل بما هو كذلك هو الذي يضطلع بالوظيفة الدينية مثلما يَتَّبِعُ ذلك [Goldschmidt، غولدمشميدت]. ستساءل:

1. أي شحنة للمقدس تغتنى بها هذه المطابقة بين الصور والإلهي بالنسبة إلى الصور أنفسها تلك التي أعدنا رسم أصولها انطلاقاً من أنطولوجيا اللغة (القسم الأول، الفصل الثاني)؟

2. ما واجه التعقيد الذي يلقاه "الإلهي" مقابل ذلك إذا ما أعدنا ترتيب وضع أنطولوجيا المُثل بحسب منظور الخير في الجمهورية أو الواحد في فيلاس وبرمانيدس؟ أليس "الإلهي" في الآن نفسه منشوراً بين المُثل ومركموزاً في الخير أو في الواحد؟

3. كيف يمكن أن نمر من "الإلهي" إلى الإله في الأفلاطونية،

4. [ثم سنسأل] إن كان ثمة عبور من الإله إلى الآلهة لا يزال يشغل الفيلسوف.

يتبيّن لنا في أي معنى ما يحصل، في مثل هذا النظر، من كبير غباء لأنطولوجيا الأفلاطونية. فالامر لا يتعلّق بما يُحمل عليه الوجود من مُستجدة الصفات -  $\theta\epsilon\alpha\tau\theta$ <sup>1</sup> - فحسب، بل ربما [كان في الأمر] بعض من التزوع نحو شخصنة الوجود. سترى، في أي حدود ضيقة، يصح ذلك عند أفالاطون.

---

1 - نقرأ : ثيون.

## [165] الفصل الأول

### مشكل "الإلهي" والفلسفة السابقة على «سocrates»

إن مشكل "الإلهي" متقدم في الأفلاطونية على مشكل "الإله" ولذلك أُستئنف الذين في الفلسفة بفضل إدراج "الإلهي" فيها، ونحن نقصد أن نبين أنّ الدين العقلي للفلسفة إنما يبدأ مع الفلسفة بالذات.

ذلك هو الوجه الذي غفل عنه أرسطو، في مقالتي الأولى الكبرى والباء من كتاب ما بعد الطبيعة منشغلاً بمحاجته الخاصة بتقسيم العلية بحسب رسم العلل الأربع. ومع ذلك فهي نكبة الحسم في المقابلة بين المؤثر الهيليني الذي تفكّر الإلهي والمتأثر التاممي الذي انشغل بالمناظرة مع إله أو مع آلهة.

#### 1. الفوزيس والإلهي

يعين أن نبحث عن الجذر الأول لفلسفة الإلهي هذه إلى حد "الطبعيين" رغم التأويل "الطبعاني" الصرف لمدرسة ملطيها. والحق أنه لا طائل من الوقوف عند مقالة طاليس، - "كل شيء مملوء بالآلهة" (الأمر الذي يرى فيه أفالاطون، عند شيخوخته في التواميس 899 ب مح verschill [épithème] كل فلسفة) - والتي قد تكون حاملة مذاك لنقلة تحمل آلهة الأساطير نحو بعد الفوزيس. إنما أصل استثناف الذين ضمن الفلسفة أمر يمكن معايته - خلافاً لذلك - في تأمل حول [166] مبدأ (أرخي) الطبيعة. فلذلك سيكون منطلقاً النصّ

الرئيس للكتاب الثالث من السمع الطبيعي لـ«أرسطو»، الفصل الرابع، 20 ب، 1-15، الذي يختتم بإحالة على «أنكسمندرس»:

”من البين أن النظر في اللاَّمحدود [أو اللاَّمحدود] من جنس النظر في الطبيعة؛ فالجميع [ممن يقبل ذلك] على حق في اعتباره مبدأ؛ فإن وُجد كان أثُر وجوده فاعلاً في الأشياء على نحو من الانحاء، وليس هو قادر على ذلك إلا من جهة كونه مبدأ؛ غير أن اللاَّمحدود ليس بوسعه أن يكون محدوداً ولا أن يقتيد بشيء هو مبادئه. وأما من جهة كونه مبدأ فلا بداية له ولا منتهٍ؛ فإن كل متكون له نهاية بالضرورة إذ ينبغي لكل فساد أن يكون له حد. واللامتناهي لا يُشتق من أي مبدأ آخر مادام مأخوذا على أنه مبدأ لكل الأشياء وأنه يحيط بكل شيء وأنه يدبر كل شيء... وأن هذا اللامتناهي هو الإلهي إذاً؛ غير فان ولا بايد كما يقول أنكسمندرس، وأغلب طائفة الطبيعيين.“<sup>1</sup>

هل سمعى «أنكسمندرس»، اللامتناهي فعلاً ”مبدأ“؟ إن ذلك ما أثبته سمبليسيوس في شرحه على السمع الطبيعي لـ«أرسطو»، وهو ليس بالأمر المعني عن الحجة التي ألقيناها هاهنا معرضة والتي توفر لنا موجز اللثيرولوجيا قبل «سقراط»؛ اللامتناهي – غياب البداية – مبدأ – باق لا ينذر – إلهي؛ إنه يتعمّن علينا التماس فهم لأسلوب هذا التساوق.

#### [167] الملاحظة الأولى:

ثمة في هذا النص استنباط حقيقي ”للإلهي“. فاللامتناهي تلزم عنه صفات الخلود والبقاء وهذه هي التي يلزم عنها الإلهي. وأن هذا هو الإلهي ”كما قال «أرسطو». فإن منطلق هذا الاستنباط وضع شيء ما هو مبدأ من دون اهتمام بطبيعة هذا المبدأ ولا يوجهه ما ذهب إليه «أرسطو» [وبورنٌت<sup>2</sup>] عندما

1 - ترجمة بيار بلوغران، (Aristote, *Physique*, Paris, GF-Flammarion, 2002, p. 175-176).

على اختلافات هامة.

2 - إحالة-غير- على بورنٌت، كـ[ما هو الحال أصلـ هذا، ص. 172. وقد عرف بـ جـ بـورنٌتـ بـحملةـ منـ The Ethics of Aristotle, Londres, 1900; The Socratic Doctrine of the Soul, Londres, 1915; Aristotle on Education, Cambridge, 1931; et surtout, en France, pour L'Aurore de la philosophie grecque, Paris, Payot, 1919]

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

لقيا فيه الرصيد المادي للصيغة رغم ما في لفظة الفوزيس نفسها، باللاحقة (-sis)، من زيادة على مجرد البنية المعطاة ومن احتمال فكرة الأصل والتكون. إن المهم هو الفحص عن وظيفة هذا المبدأ الذي شأنه أن يعطي أساساً بغير بداية لكل ما يبدأ. فلعل وظيفة الأرخي<sup>1</sup> هي التي تعين "الإلهي" قيّاد الإنشاء الفلسفي للدين وينقل خلود [immortalité] الآلهة إلى خلو المبدأ من البداية: " وأن هذا هو الإلهي".

### الملاحظة الثانية:

لقد سلب الدين في هذا الاستثناف وحفظ في آن واحد. فقد سلب لكون "الأسطورة" التي تفحص عن التعليل تلاشى [168] في حكايات لا تنتهي حول نشأة الآلهة [théogonies] وليس لها أن تغفر من النشأة اللامتهبة نحو وضع مبدأ أو شيء ما بغير بداية في بداية الأشياء. وهو قد حُفظ من أجل أن المبدأ حائز على شرف كان كلام الشعرا قد جباه الآلهة؛ يحيط بكل شيء ويدبر كل شيء؛ لقد نبهه ف. ياغر، W. Jaeger على الأسلوب الشعري بل النشيدى لمثل هذه العبارات في أثر هو أولى الفلسفات المكتوبة ثرثرا<sup>2</sup>. ونحن نجد نظائر هذه العبارات وغيرها مما يشبهها عند معظم السابقين على "سocrates"؛ - عند "أنكسمانس" شذرة 2، "أبادقليس"، "أناكساغورس" ب 2 و 14،

1 - هل ستنى "أنكسمندرس" بنفسه اللامتهبي عنده مبدأ؟ فلئن لم توجد النقطة فإن أرسطو لم يبتعد الفكر. انظر نص "سمبلسيوس" 9 الذي ثبّت الإسناد على الأرخي (ديلز)، شذرات السابقين على سocrates، حول "أنكسمندرس" الشذرة ب 1 (B1) المذكورة في الخامس المولى 1118 أظر : Les écoles présocratiques, Jean-Paul Dumont (éd.), Paris, Gallimard, "Folio-Essais", 1991, p. 47.

2 - يسكن تقرير هذا النص حول اللامتهبي من الشذرة الشهيرة ب 1 (Diels، Rhode E., A. Rhode، ياغر، Rhédo، هيدغر؛ "ما عنه كون الأشياء التي توجد هو أيضاً ما إليه يكون فسادها على الحتم، فيؤدي القصاص بعضها إلى بعض على ما ظلم، وفق ما يقتضي الزمان." (بول ريكور) وقد حقق هرمان ديلس، في 1903 الطبعة المرجعية الهائلة لما قبل السocratiens - وهي طبعة تفتحت وزدت عدة مرات بعد ذلك.

3 - روس، "شرح طبيعتيات أرسطو" (Ross, Aristotle's Physics, Commentary)، ص. 546؛ هذه الملحوظة لرسوس تذهب إلى عين المعنى الذي ذهب إليه ف. ياغر، نفسه، ص. 31 [والعنوان الكامل هو: Aristotle's Physics. A Revised Text with Introd. and Commentary by W D Ross, New York, Clarendon Press, 1936.]

(هيرقلطيون)، شذرة 41، برمانيوس، شذرة 12، 3، (ديوجنس)، بل و(ديمقرطيون) (ب 30) - احتفاء بالمبادى الإلهي للকوسموس حيث تظهر نبرة الإجلال فيها كما لو كان الأمر صلاة اعتراف رصينة. ففضل هذا الاستثناف يصل برأس الإنشاد إلى الفلسفة؛ وهي إذ تجعل الدين عقلياً فإنما تُشَحَّن في الآن نفسه باللغة الأولى للإعجاب والعبادة. إن الوحدة الإغريقية بين الفلسفة والدين إنما تجد مُستقرّاً لها في تلك الرابطة التي تصل العقل بالإنشاد؛ فالفلسفة لها عهدة القيادة ولا [169] يتأتى تحصيل المحمول الإلهي إلا منى انتزع من الفوزيس بنحو من التأمل ونُقل من الألوهات (déités) المأثورة إلى رُتبة المبادى الذي للوجود.

ومن هنا بدا غموض الموقف من دين العامة؛ فلقد أعلن «اكزينوفانس» الحرب على الآلهة السابقة : «إله واحد فقط، هو الأعلى بين الآلهة والناس. ليس كمثله أحد من الفنانين هيئة وفكراً». «إن ما لا يليق» بما هو «إلهي» لا يجوز في حق الآلهة ولا سيما ما اختص بالنطاق [contour] أي بالصورة [morphé]؛ ولذلك أُتهم فلاسفة الإغريق بين العين والأخر بالإلحاد، فمحاكمة «سقراط» إنما هي شيء من المحاكمة الكبرى للفلسفة، وملاحقة «أفلاطون» للشعر والأناشيد في الكتاب الثاني من الجمهورية لا تخرج عن هذا المسار. ومع ذلك فإن قسوة هذا الإلحاد من أثر الدين وهي من قلب الإنشاد العتيق. بل حتى لو كان فيلسوف الإغريق غير ملحد بأي وجه [a - thée] فإن فلسفة الإلهي عنده تدفعه إلى الاستخفاف بالمقابلة بين التوحيد والشرك. إن «أفلاطون» نفسه يتحدث عن الإله وعن الآلهة؛ وبرمانيوس أصلاً لم يجد حرجاً في إيلاء الشرك مرتبة ثانية. أصل العلة في ذلك تعلق الفلسفة بالإلهي دون الآلهة.

### الملاحظة الثالثة:

ليس وضع الأرخي حاصلاً عن حجّة بل ليس هو من الاستدلال في شيء فالامر يخص إظهار الأساس. إن هذا الفعل الرئيس الذي هو مطابق لـ«التفكير» [penser] - نوين noeün أو فروتين phroneïn - [شأن التفكير Denken الذي يضع اللامشروط عند «كُنْتُ»] هو من بين كل الدلائل التي تحتاج بالأثار أقرب

---

- «يلز، Diels، ب 23 (AC).

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

ما يكون إلى الدليل الأنطولوجي. لأن الفلسفة عودٌ إلى الأصل، وتكرير للأُرثي [170] وذلك هو عين المعنى الذي للتراث. أما فوزيس الإيونيين فهي أول طرح لمبدأ أول في الفلسفة وكذلك كان الواحد البرهانيدى وكان المثل الأفلاطونى وكان الموجود بما هو موجود عند أرسطو؛ بل الأخرى أن نقول إن المبدأ مهما كان ومتى وُضِعَ وَضَعَ الفعل الفلسفى، فعل الفكر.

## 2. "الواحد" والإله

سيُعرض علينا بأنّ موضوع الكشف الفلسفى هو نقىض حركة هذا الكشف كونها إطلاقاً غير دينية؛ لكن تراث ملطيا قد نبهنا سلفاً على الفكرة التي جعلت الموضوع الدينى غير متعلق أصلاً باليه أو بالله بالنسبة

١- فرنار ياغر: «إن العنصر الديني إنما يمكن أن يكون أكثر ما يمكن في كيفية انفعال الإنسان باكتشافه برفق تناوله الصارم والحازم للإمية حقيقة - خطأ وليس في أي تصنيف لموضوع نظره بما هو إلهي»، (المترجم نفسه، ص: 107) (بيول ريسكور)،

إلى الفيلسوف الإغريقي وإنما بالإلهي. غير أن [العبارة] "إنه هو" ["il est"] في قصيدة برمانيديس، عين وظيفة الفوزيس عند الإيونيين ولا سيما "اللامتناهي" عند أنكسموندرس، إن ما هو مستجدة هو أن المبدأ ليس في شيء من الطبيعة وليس بواسعه أن يكون من الطبيعة. فالمبدأ مستثنٌ عن التحديدات الطبيعية موجودات [Οὐτα] "الطبيعي" (*Physiologos*) ليست هي الوجود الحق؛ فمن ذلك أسلوب النفي: أنه غير كثير، غير متحرك، أن لا بد له ولا منتهي.

يعتبر علينا أن نذلل الاعتراض القائل إن عبارة "إنه هو" ليس يمكن أن تكون دينية، وإن كان ذلك على معنى منقول، لكونها من الفكر فقط. إلا أن هذا الاعتراض قائم على سوء فهم حول عبارة "الفكر والوجود هُو". فلا نجد فيها أن الوجود مردود إلى ما هو مفهُوك منه، وإنما أن الوجود هو فحسب ما يُفهَّك فيه على معنى ما يقبل أن يُفهَّك [pensable] وأنَّ غير الموجود خارج عن حقل الفكر [νοέσθαι]. غير أنَّ الفكر [νοέσθαι] تحديدا هو الذي يُشحن بالبعد التأني: فهو ليس إلاتها لأجنحة فكري أنا وإنما هو إلاتها مطلق الفكر لمطلق حقيقة الوجود. ونحن نجد في علاقة النفس الأفلاطونية بحقيقة المثل عين الإتباع: فالمثال مقتضاه أن يكون متفهِّكراً كذا وليس كذا والتفلسف أمثال [172] لما يطلبه المثال (غولدمشميدت). هاهنا تكمن المهمة الدينية للعقل: لا هي تحكمية ولا خاوية وإنما هي موئلة إلى الوجود وافرة به.

وقد يذهب البعض كذلك إلى أنَّ واحد برمانيديس له هيئة الكرة وأنَّ [برمانيدس، بذلك هو أب المادية (بورنرت)<sup>2</sup>: إن "عناصر" (أبادقليس، و"متجانسات" "أناكساغورس"، و"ذرات" "أبيقور، هي كما يقال سلائل الواحد - الكرة (Un - sphère). غير أنه ليس من البين بنفسه أنَّ تصور الواحد بحسب مصادر الفكر "ال الطبيعي" مناسب لفكرة الوجود كما أنَّ [أفلاطون] لم يستوقفه أبدا هذا الجانب عند برمانيديس؛ فالآخر فوق كل ذلك أنَّ تبيين دلالة الكرة من حيث هي ذروة التعيين، فهي "النهاية" [πέρας]<sup>3</sup> التي

1 - نقرأ : نوين.

2 - راجع : أعلاه، ص. 167، الهامش 1.

3 - نقرأ : بيرامن.

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

كان الفياغوريون في ما رسموه من لوحات للمتقابلات قد جعلوها في نفس "السلسلة" على غرار الخير.

إن «برمانيدس»، قد أضاف بذلك إلى العالم الشيولوجي عند السابقين على سocrates، أمرين اثنين: أن الإلهي هو الحقيقة المخالفة للظن وهو الواحد المخالف للكثير. ولذا فقد أثems من هذه الجهة في إبعاد الفكر الإغريقي عن تماهي الوجود مع إلهه؛ بيد أن "سر الوجود" الذي يدعو إليه هو ضرب من "الكشف الذاتي" للبعد الأنطولوجي بما هو كذلك. ثم هو قد اتجه بالأنطولوجيا جانب المحدود والمتأهي. وبذلك أحكم إغلاق النافذة التي فتحها أناسمندرس، جهة فلسفة للامتناهي متصلة بفكرة المبدأ [Άρχος]. سيظهر «أفلاطون»، حرجاً من الوصف المضاعف للامتناهي: بما هو قديم وبما هو ناقص.

إن «أفلاطين»، هو الذي سبّبت خبر اللامتناهي على نحو نهائي ويمسك بالخير والواحد واللامتناهي: فليس الواحد هو [173] المحدد الذي يفكّر به الفكر أي "المتأهي" وإنما هو الذي يصدر عنه المفهّر وأفكاره المتناهية بغير حدّ.

### 3. الجذور قبل السocraticية الأخرى للدين المعقول

ينبغي أن نضيف إلى التراثين الإيوني والبرمانيدي تأثيرين حاسمين: تأثير لوغوس [λόγος] [هيرقلطيون، وتأثير نوس [νοῦς]<sup>1</sup>]، أناكاساغورس.

أ. يتعين أن نضع «هيرقلطيون»، على قدم المساواة مع «برمانيدس»؛ إلا أن «أفلاطون»، وأرسطو، قد عزما على الآية فيه غير فيلسوف "السيلان" [flux] أي نقىض «برمانيدس». بل إن افتراء «أفلاطون» عليه بلغ ما بلغ من الخلط بينه وبين «بروتاغوراس»، [والسفسطة عموماً]. فالرواقيون وهم يبحثون عن أسلاف لهم قبل سocrates، سيدركون ما للفلسفة اللوغوس [λόγος] هذه من المدى مما لا يجعل "السيلان" إلا مظهراً ثانوياً منها؛ وإن «أفلاطين»، هو الذي سيدمج نظرية

1 - تقرآن : لوغوس - نوس.

الترجيح بين المتقابلات في فلسنته الخاصة ولو أنه لا يوليهما حقاً إلا مكانة ثانوية [التاسوعات، III، 1 - 3].

غير أن حماسة البوءة عند هيرقلطيتس، ليست أدنى من نظيرتها عند «برمانيدس»؛ فهي تختفي خلف لغة غامضة تجعل في كشفها شيئاً كاستطلاع الغيب وهي حمية لا تقصد «الستيلان» وإنما لوغوس [λόγος] الستيلان الذي يدعى لنفسه ما «للامتناهي» «أنكسمندرس» وما لعبارة «أنه هو» لبرمانيدس، من الشرف الأنطولوجي والذي هو الكلام الأبدى العصي على أفهم الناس؛ ليس هو كلام هيرقلطيتس وإنما هي حقيقة الواقع [174] قاصدة إياته (ب، 1)؛ وهو كلام يفرق بين الناس «يقظى» و«تياماً» ويجعل من حامليه متوحدين في خضم السبات الكوني.

يتناوب هذا الـ *λόγος* في الفلسفة الإغريقية مع الـ *λόγος* ليشير إلى «المعنى المحايث» للمناقضات في حين أن الـ *λόγος* يدلّ على العقل المفارق والمعالي؛ ولذلك سيعود الرواقيون من فوق الـ *λόγος* الأرسطي إلى الـ *λόγος*.

بأي صفات الـ *λόγος* ارتبطت حماسة هيرقلطيتس؟ لقد كان ارتباطها بقوة التحكيم والتقييم التي تفعل فعلها في صلب المناقضات؛ فمن العجيب عنده أن المناقض ليس هداماً بل هو مشر: «الحرب أب الكل وسلطان الكل. تصنع بالبعض آلهة وبالبعض الآخر بشراً، بالبعض عبيداً وغيرهم رجالاً أحراراً» (ب، 53). أبُ وسلطان، تلك لغة النشيد العتيق (بل إنه في ب 67 يقول θεός)، وإذا فالأمر المدهش والعجيب كامن في محاباة القانون والاعتدال (ب، 94؛ ب، 114). ونحن نعاود العثور هنا على<sup>1</sup> «أنكسمندرس»، التي تحضن تراحم العناصر والقوى في «قضاء» الطبيعة العظيم؛ بل إنّ هيرقلطيتس قد عظمها ووقرها ضمن إثبات جامع لمنطق المناقضات ولكلوسمولوجيا قوى البشر وسياستهم. إن هذه المطابقة الجليلة هي الكون [κόσμος]<sup>2</sup> مقاييساً

1 - تقرأ: θεός.

2 - تقرأ: Δίκαια.

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

محايشا لـكل خلافاته (ب 30). من هنا تلـك النبوة العظيمة: "من الكل، واحد؛ وواحد، من الكل": تساوي "الكلية - الوحدة" (50 ب).

[175] إن هيرقلطيـس، كـما هو ظاهر لنا لا يستدل أكثر من "أنـكـسـمنـدرـس، أو من بـرـمانـيـدـس"، هو يـكـشف ولا يـتـقـرـئـ بل يـضـرـبـ الأمـثـالـ. تـنـأـيـ إـلـيـ جـمـلةـ المعـنىـ بـوـاسـطـةـ مـثـالـ. وـالـأـمـرـ عـنـدـ لـيـسـ فـيـ شـيـءـ مـنـ دـلـيلـ الـآـثـارـ وـإـنـمـاـ حـسـبـهـ اـكـشـافـ الـأـسـاسـ (بـ 54؛ بـ 123). هـكـذـاـ كـانـتـ نـبـوـةـ دـلـفـيـاـ لـاـ تـُـظـهـرـ وـلـاـ تـُـخـفـيـ بل "شـيـرـ" (بـ 93). لـيـسـ الـوـجـودـ حـينـهـ مـشـكـلاـ وـإـنـمـاـ هوـ لـغـزـ. فـالـلـغـزـ عـنـدـ هـيـرـقـلـطـيـسـ، أـنـ الـوـاحـدـ هوـ الـكـثـيرـ وـأـنـ الـسـلامـ هوـ الـحـربـ.

بـ. يـنـبـغـيـ أـنـ يـحـظـيـ "أـنـاـكـسـاغـورـسـ"ـ بمـنـزلـةـ خـاصـةـ لـاـ بـفـضـلـ أـمـرـ الـ70USـ فـحـسـبـ، وـإـنـمـاـ لـمـاـ تـوـلـدـ عـنـهـ مـنـ الفـرـوـعـ "الـعـنـاثـيـةـ"ـ (providentialistes)ـ الرـئـيـسـيـةـ لـفـهـمـ بـضـعـةـ أـوـجـهـ دـيـنـيـةـ فـيـ السـقـراـتـيـةـ وـأـخـيـرـاـ مـاـ أـسـمـيـناـهـ وـسـاطـةـ الصـانـعـ [demiurge]ـ فـيـ طـيـماـوسـ.

والـحـقـ أـنـ الـ70USـ "أـنـاـكـسـاغـورـسـ"ـ قـدـ خـيـبـ ظـنـ "أـفـلـاطـونـ"ـ، الـذـيـ وـجـدـ فـيـ نـاظـمـاـ لـكـلـ شـيـءـ وـلـكـنـهـ غـيرـ مـجـدـ فـيـ تـفـسـيرـاتـ تـفـصـيلـيـةـ (فـيـدـوـنـ، 97 بـ - 99 أـ). غـيرـ أـنـ فـيـلـابـسـ سـتـعـيـدـ لـهـ الـاعـتـباـرـ: فـالـحـكـماءـ جـمـيعـاـ، كـمـاـ جـاءـ، مـجـمـعـونـ عـلـىـ أـنـ الـنـوـسـ (70USـ)ـ هـوـ "مـلـكـ السـمـاءـ وـالـأـرـضـ"ـ 28ـ جـ، وـأـنـهـ "حـكـمـ"ـ الـأـشـيـاءـ جـمـيعـاـ (28ـ دـ)ـ وـهـوـ الـذـيـ "رـتـبـ"ـ كـلـ شـيـءـ. تـصـادـعـ هـذـهـ الـعـبـاراتـ كـلـهاـ مـرـورـاـ بـالـسـابـقـينـ عـلـىـ سـقـراـطـ، إـلـىـ نـشـيدـ الـإـلـاهـيـ<sup>3</sup>.

ثـمـةـ لـدـىـ الـ70USـ تـأـكـيدـ عـلـىـ التـسـمةـ "غـيرـ الـمـخـالـطةـ"ـ لـلـمـبـدـ! رـغـمـ أـنـ الـكـلـ [176]ـ مـخـالـطـ لـلـكـلـ أـصـلـاـ: "لـامـتـاـنـاـ، مـكـتـفـ بـنـفـسـهـ، بـرـيـءـ مـنـ كـلـ شـيـءـ؛ وـحـيدـ، عـيـنـ نـفـسـهـ بـنـفـسـهـ."ـ وـلـكـونـهـ خـلـوـاـ مـنـ الـمـخـالـطـةـ فـهـوـ "يـحـكـمـ"ـ وـهـوـ "يـعـلمـ

1 - هـرـقـلـطـيـسـ، الشـذـرـةـ بـ 10، مـصـدـرـ مـذـكـورـ، صـ 68، وـفـيـ تـرـجـةـ أـدـقـ: "وـمـنـ كـلـ الـأـشـيـاءـ الـواـحـدـ / وـمـنـ الـواـحـدـ كـلـ الـأـشـيـاءـ". هلـ تـرـجـمـ رـيـكـورـ، بـنـفـسـهـ هـذـهـ الشـذـرـةـ أـمـ هـوـ اـسـتـعـمـلـ تـرـجـةـ رـائـجـةـ؟ وـعـلـىـ كـلـ فـالـتـرـجـةـ الـتـيـ يـوـرـدـهـاـ الـذـرـسـ تـكـرـرـ نـفـسـ الصـيـغـةـ مـعـ قـلـبـهاـ.

2 - تـقـرـأـ: نـوـسـ

3 - دـايـشـغـرـيـرـ، العـنـاصـرـ الـإـنـاشـدـيـةـ فـيـ الشـرـفـلـسـفـيـ لـلـسـابـقـينـ عـلـىـ سـقـراـطـ. Deichgräber, Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Presokratiker, Philologos 88, 1933 صـ 347. (يـتـحـدـثـ أـرـسـطـوـ، عـنـ "مـشـهـودـيـةـ"ـ غـرـضـ "الـلـامـتـاهـيـ"ـ عـنـ

بول ریکور

**كُل شيءٍ وهو ذو القدرة القصوى؟** "ألا إنَّ الرُّوح يَدِه كُلّ ذواتِ نفسٍ،  
**كُبرياتِها وَدُنْيَاتِها".**

إنّ غرض "السيادة" و"التدبّر" الذي يتصل "بالإحاطة" وكذلك "الفاعلية" كما "الأبوبة" هي من أقصى الإسهامات الإنسانية في الفلسفة قبل سقراط، فهي مُنقولة من الآلهة إلى الإلهي أي إلى مبدأ للأشياء غير متشخص: "اللامتناهي"، "الوجود"، "اللغوس"، "الروح".

ييد أن الجدة قائمة في أن ارتسام شبه تشخيص للإلهي انطلاقاً من *vous*، *أناكساغورس*، يفضي عند «أفلاطون»، إلى الصانع بضرب من المطابقة مع نفس محركه ومحركه ذاتها. فهذا الانعطاف إنما ترسمه عبارة «التربيب» [τάκοσμεῖν]، 28هـ<sup>1</sup> نفسها، وذلك لأن المسألة قد كانت في اعتبار المبدأ لا مبدأ من طبيعة غائية فحسب، بل علة فاعلة منفصلة؛ وهو الانتقال الذي وقف دونه «أناكساغورس»، واستاء منه «أفلاطون»، واحتاط منه «أرسسطو»، [ما بعد الطبيعة، الأول الكبري 3، 984، ب، 15، 4، 985، أ 17]. ولن يبلغه «أفلاطون»، الامتى شئ على العلية المثلالية للأنموذج بعلية عاملة للصانع.

غير أن هذا الانتقال قد مهدت له ثيولوجيا العناية والغاية التي ابتدأ بها ديوجنس، وشهد عليها سقراط، في «كسينيوفانس»، [Mém. I, 4 = IV, 3] ولم يُشأ لها أن تفتقر إلا عند العناية الترواقية. وإننا لنلحظ هنا، [177] ردًا على تشخيص الإلهي هذا، التباين بين سيادة الغاية وسيادة "الضرورة": تعاود الطبيعة السقوط بضرب من الرَّجُع فتهوي إلى كتلة عمياء عاسفة؛ تفصل الغائية والأالية بعضها عن بعض وتنقابل؛ ولشنَّ كان السابقون على سقراط، من المتقدمين على غير علم بهذا الانفصال فإنه يجوز اعتباره مسؤولاً عن تحويل

<sup>42</sup> الحاشية، المرجع نفسه، 202، ف. ياغر، «الساع الطبيعي»، III، 6، 207 أ 18 - ذكره (سل. ياكوب)،

وفي ترجمة بيار بولغران، “شرف الامتناهي”， راجع أرسسطو، *السماع الطبيعي*، باريس، GF-Flammarion، 2002، ص. 193.

1 - تقرأ : دیاکوسین.

٢- إن للعقل الناظم "قصد" (غرض) كالصانع [δῆμιον ργός] يتشى (بـ [δῆμιον ργέαν] (بـ [δῆμιον ργός]) تقرأ الحكالات اليونانية : غرمي - دامورغن - داميورغين.

شديد الأثر في نظام الفكر الأنطولوجي الذي استحال إلى "ميتا - فيزيقاً"؛ فيحدث حينئذ الاحتجاج والبحث عن الدليل مما لم يتباه إلى علم السابقين على سocrates، المنشغلين بوضع الأساس أعني بوضع الوجود وفكرة الوجود في الآن نفسه [سواء أكان هذا "لامتناهياً أم واحداً وعقولاً"]. يُستعاض عن هذا الاكتشاف بتأويل علامات الغائية والبرهان غير المباشر بالآثار وترتيب الكلّ وبنظام الأجزاء. ذلك لأن تعليل النظام، كما يُحتاج عليه، محتاج إلى ما هو زائد عن المادة وعن الضرورة؛ فما يلزم لذلك مبدأ إضافي يشهد عليه مثال النشاط القصدي للإنسان. إن كلّ "الأدلة بواسطة الآثار" ستخرط تاريخينا ضمن هذا المقام؛ إلا أن الدليل الأنطولوجي من نسل فكر الوجود ذاك، بحسب "أنكسمندرس"، "برمانيدس" و"هيرقليطس"، حيث يمثل الوجود للفكر من قبّل أنّ المثال وضعه.

ذلك هو السند الخلفي لأكبر لفلسفة "الإلهي" و"الإله" عند أفلاطون، حيث يُرسم خلف ثرائها المدهش مساران: مسار أكبر هو لبرمانيدس، (ولـهيرقليطس، المهمّل والغامض)، ومسار أصغر يتصرّه المجموع المؤلف من "أنكسمندرس"، "ديوجنس" و"اسكينوفنس". فالمسار الأول اعني بنقل الشحنة الوجدانية التي حملتها الأساطير والأناشيد إلى مبدأ مُفكّر يخشى لجلال العقل، مبدأ هو "الإلهي" لا "الإله". وأما في المسار الثاني فإنّ مبحث "العقل" [178] الذي شأنه أن يتدبّر النظام ويُقيمه، يؤلّف مرة أخرى بين "الإلهي" و"الإله". ولكنه مسار سيكون دوماً تابعاً لما سبقه إلى حدّ "فيلون" تقريراً أعني إلى حين التقاء الفكر الإغريقي بالفكر السامي.

ومع ذلك فإنّ "أفلاطون" سيحاول، قبل هذا اللقاء، التأليف بين هذين المأثورين السابقين على سocrates، بتوحيد فلسفة الخير وفلسفة الصانع. أمّا أرسطو، خاصة فهو الذي سيعمل على تأسيس المطابقة العميقية بين الأنطولوجيا والبيولوجيا على العقل، بين "الموجود بما هو موجود" و"الجوهر الأول" (الفعل الممحض أو عقل العقل).



[179] الفصل الثاني

## "الإلهي" لدى أفلاطون

إن المُثل والصور هي التي تضطلع في الأفلاطونية بالمهمة الدينية التي هي "لامتناهي" "أنكسمندرس"، "الواحد" "برمانيدس"، "اللوغوس" "هيرقليس" و"العقل" "أناساغورس"، إذ تنتقل إليها التسابيح المعظمة الواردة من الإنشاد وحماسة القراءات. بيد أن هذه "النقلة" [دياس،] ما كانت لتكون ممكناً بغير المؤثر الذي خلفه السابقون على سocrates، والذي كان قد انطوى في الأصل على مثل تلك "النقلة" التي حملت الزلفى إلى الفلسفة.

1. وإذا فمن المهمات الأوائل فهم المعنى الذي حملت بموجبه فلسفة المثل التي نظرنا فيها من الجهة الأنطولوجية والاستيمولوجية في آن واحد دلالة دينية.
2. ولنا بعد ذلك أن نسائل دلالة الانعكاس الذي للمشكل الأنطولوجي مع مثال الخير ومثال الواحد ومع جدلية البرمانيدس والسفسطاني في نهاية المطاف على الدين المعقول. إن الدين المعقول عند أفلاطون، إنما يتعين عليه

أن يعكس جملة التورات التي تحتملها الإبستمولوجيا الأفلاطونية والتي ستعود فحصها مرة أخرى ومن جهة نظر مبادئه.

[180] 3. يتعين علينا بعد ذلك أن نتساءل عن الدلالة الدينية لأمر الصانع ولا سيما من حيث تحديد وضع هذا المشكّل إزاء المأثورين السابقين على سقراط؛ المأثور الذي قبله "الإلهي" والآخر الذي قبله "الإله".

4. ويطرح السؤال أخيراً عما يمكن للفلسفه أن تغنم من الإحاله على الآلهه الجهمية في الأساطير الأخرى.<sup>1</sup>

المثال والإلهي - 1

إلا أن الترقية الأنطولوجية للمعاني تحدث عند نفس الجهة التي "للهم إِنَّ السَّابِقِينَ عَلَى سُقْرَاطٍ، يَأْتِي الْمَثَالُ لِيُحَاجِزَ عَلَى مَكَانَةٍ وَعَلَى شَرْفٍ قَدْ رَسَمَ حَدُودَهُمَا أَصْلًا أَوْ أَنْتَلَ المُفْكَرِينَ، أَعْنِي الْمَنْزَلَةَ [181] وَالشَّرْفَ الَّذِينَ لَمْ هُوَ وَاحِدٌ، لَمْ هُوَ بَاقٌ، لَمْ هُوَ بِذَانَهُ، لَمْ هُوَ وَاقِعٌ وَحْقًا. وَلَقَدْ أَدْرَكَ أَفْلَاطُونَ، فِي التَّعْرِيفِ السُّقْرَاطِيِّ  $\Delta\alpha\rho\chi\alpha$  السَّابِقِينَ عَلَى سُقْرَاطٍ، إِدْرَاكًاً أَوْ مَطَابِقَةً وَضَعَتِ الْمَثَالُ لِلْوَهْلَةِ الْأُولَى ضَمِنَ دَائِرَةً "إِلَهِيٍّ"؛ فَمَنْ قَبْلَ أَنْهُ أَسَاسَ التَّسْمِيَّةِ كَانَ الْمَثَالُ لِلْهَمَّا: "إِنَّ الصُّورَةَ إِلَهَةٌ، بَاقِةٌ، مَعْقُولَةٌ". فِيدُونَ، 80 بِ[كَذَلِكَ]:

١- حول ذلك كله: أنظر (غولدميدت، Goldschmidt)، كتابه: ديانة أفلاطون؛ (دياس، Diès)، كتابة: حول أفلاطون، الجزء الثاني: شوري، Shorley، كتابة: حول فكرة الإله في جمهورية أفلاطون، (مونتيه، Mugnier)، كتابة: معنى لفظة  $\theta\epsilon\theta\delta$  لدى أفلاطون.

Victor Goldschmidt, *La Religion de Platon*, Paris, PUF, 1949; Auguste Diès, *Autour de Platon*, t. II: les Dialogues-Eskisses doctrinels, Paris, Beauchesne, 1927; Paul Shorey, *On the Idea of Good in Plato's Republic*, University of Chicago Classic Studies, 1895; René Mugnier, *Le Sens du mot θεός chez Platon*, Paris, Vrin, 1930 (PR).

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الجمهورية VI 490ب، 476V، 532أ<sup>1</sup>؛ فايدروس، 246د). ولما كانت مرتبة الألوهية متناسبة مع مرتبة الوجود، فالأشكث ألوهية مطابق للأكثر وجوداً (دياس)، ولنا أن نلاحظ إصراراً على صيغ أسطولوجية مثناة بل مثلثة كالتي تلقي: ὅτι τὸν οὐσίαν ὅτι τὸν οὐσίαν..., δέ στοιχη...، δέ τὸν οὐσίαν<sup>2</sup> [فايدروس 247هـ وما يليها]. وكما أن شرف المثال ينتقل إلى العلم (الجمهورية، الكتاب الخامس 476هـ، 477ب؛ ثياتيتوس 146هـ) فإنَّ العلم أيضاً إلهيٌّ: هاهنا يعثر «أفلاطون، على αὐληθεῖα» [برمانيدس] بما هي ليست في شيءٍ تخصُّ أفكارنا بل الوجود عينه من حيث هو منكشف (الجمهورية، 508هـ).

فكذلك اضطلع المثال الأفلاطوني إذاً بهذه المهمة بواسطة ἀρχῆς عند السابقين على «سفراط».

يشهد على هذه المهمة تحويل المثال مشاعر دينية أساسية يلتقطها فيتعدى مقابلها بضرب من الجليل العقلاني.

أ. تستأنف نظرية المثل لنفسها أمر "الرحلة" الذي تبيّن لنا أهميته في قصيدة برمانيدس، ذاك؛ فالمعرفه هجرة صوب "الموطن المعقول" [الجمهورية]، صوب "سهل الحقيقة" [182] (فايدروس)؛ وهي "إفلات"، "هروب من الأدنى نحو الأعلى" [فيدون، ثياتيتوس]، "عروج" [الجمهورية]. فلذلك ليست التربية الفلسفية صناعة كسائر الصناعات يمكن استعجالها وإنما هي تتطلب النضج والفراغ ومشاق "الرحلة" عند المرشد.

ب. إنَّ منطلق هذه الهجرة يوصف في لغة [برمانيدس]، [الضلال]<sup>3</sup> و[هيرقلطيون]، [العمى]؛ إنما هي سقطة أولى أو "أسر" [فيدون والجمهورية]، "دوار" [اقراطيلوس]، و"سقوط" [فايدروس]، "فاقة" [المأدبة]. ثمة في هذا

1 - تبدو الحالات على الجمهورية هاهنا غير دقيقة.

2 - تقرأ: توأن أنتوس... هو إستين أن أنتوس، أوسيا أنتوس أوسا.

3 - تقرأ: أليشا "الحقيقة" (المحقق).

الوضع الأول، الذي طمس وعمى، شيء أكثر من مجرد الجهل أو من مجرد الخطأ، بل هو شطط يدعو إلى التطهير.

ج. إن أزمة شد الرحال الحاسمة هي *μετανοία*، "الانقلاب" أي استئناف تطهير الأسرار تطهيرا وإن سماته صراحة التصوّص الأكثر "تصوفاً" لـأفلاطون، [فيدون، المأدبة، الجمهورية VI] فإنه هو الأمر المُضمر في انشغالات ظاهرها إيمانولوجي محض؛ وهو عينه ما افترضه المنهج "المغرضي" لعدد غير يسير من المحاورات. فالامر لا يخص الاحتفاظ بالجواب الحق فحسب وتعريه السؤال نفسه وصقل الاستفهام ورفع الصدا عن هذا النحو أو ذاك؛ بل هو لا يخص حتى مجرد إضافة مهمة أخلاقية إلى هذه المهمة النقدية بكسر ادعاءات المتعالمين بواسطة "السخرية". إنما الغرض إحداث خلاء في النفس، وإرخاء سدول ليلى، وعجز وغياب، تمهد كلها للكشف. ذلك حال العلم في ثياتيتوس، [183] حاضر - غائب في كل ما ليس هو: في الظن والظن الصادق الذي يصحبه الاستدلال. أن تكون للمعضلة قيمة تطهيرية لهو أمر تشهد عليه بما يفي صورة الفيلسوف التي ترکن في جانب من مراء الثياتيتوس فتراجح دفاع بروتاغوراس؛ الفلسفة فشل الحياة؛ يجب أن نفقد العالم حتى تجد نفسك وتجد الحقيقة.

د. وكما أن الرياضة الصوفية تحتمل ما تحتمل من "المراتب" فإن المسار الفلسفـي تنتظمـه أطوار؛ ولقد فحصنا من هذا المشـكل وجهـه المعرفـي واندھـشـنا من كـونـ المـقاـبـلـةـ ذاتـ الحـدـينـ بـيـنـ الـوـجـودـ وـالـظـاهـرـ بمـقدـورـهاـ إـعـطاـوـناـ "أـطـوارـاـ"ـ ثـلـاثـةـ أوـأـرـبـعـةـ بلـ أـكـثـرـ منـ ذـلـكـ [إـذـاـ ماـ قـارـنـاـ بـيـنـ مـرـاتـبـ كـلـ مـنـ الـثـيـاتـيـتوـسـ،ـ الـجـمـهـورـيـةـ وـالـرسـالـةـ السـابـعـةـ فـضـلـاـ عـنـ السـلـمـ الجـمـالـيـ لـلـمـأدـبـ وـلـفـايـدـرـوسـ]ـ؛ـ فالـوـجـودـ سـيـكـونـ بـحـسـبـ الرـسـالـةـ السـابـعـةـ فـيـ الـطـورـ "الـخـامـسـ"ـ بـعـدـ الـإـسـمـ وـالـتـعـرـيفـ وـالـرـسـمـ وـالـعـلـمـ فـيـ النـفـسـ؛ـ إـنـ مـنـطـقـ الأـضـدـادـ الـذـيـ لـاـ يـعـرـفـ إـلـاـ الـحـدـودـ الـقـصـوـيـ،ـ الـجـهـلـ/ـالـمـعـرـفـةـ،ـ

1 - الباب الأول، الفصلان VI-III. (بول ريكور).

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

يصبح مأساوياً بحركة النفس تتوتر نحو الوجود وكأنه الحد لتقريبيها؛ تقول محاورة ثياتيتوس "إنما النفس لفي مخاض الوجود" [187]. ستعيد **الرسالة الموجزة وكتاب الأخلاق لسيينوز**، رسم هذا الضرب من معارج الزهد المدرّجة.

هـ وفي النهاية فإنّ ختام الرياضة موسوم بالحدس، بالـ *θεωρία*. ولقد ناقشنا المشكّل [184] الإبستمولوجي للحدس: هل ثمة حدس بالمثال؟ وإن لم يكن الحدس بالمثال ممكناً إلا ضمن ما يصله بجملة المثل وما يحيله على الخير، فهل يكون الحدس من تجربة هذه الحياة مادام النسق الجامع غير مكتمل، هذا إن كان عليه أصلاً أن يكتمل؟ غير أنّ أمر الحدس ولحوظه بالذات "منقولاً" عن التجربة الدينية لا يحتاج أن ينخرط في الفلسفة في حدود [en termes] "المعطى" والحضور الفعليّ؛ فله أن يبقى معلقاً مثله كممثل الحد المفترض أو كممثل الرمز على تمام الفلسفة. إنّ الصلة بين هذا التمام الأخرىي والوجود السابق على التجربة من جهة وبين الموت من جهة أخرى يُثبت مجدداً الصفة الممكّنة والإسقاطية والرمزيّة "النقل" التجربة الدينية إلى هذا الطور الأخير من مجراتها.

فعلى هذا الوجه تستطيع الفلسفة أن تعين لكل حركات النفس الأورفية دوراً لأنّ المثال تعهد بوظيفة المبدى، *Aρχή*، الذي كان لدى السابقين على "سocrates" قد تطابق بعدُ مع "الإلهي".

## 2 - الخير والإلهي

يقدم الإلهي في الأفلاطونية على الإله لكون المثل عين وجود الإلهي. فلذلك كانت هي ما يتأمله "فكّر إله" [فایدروس 247 د]؛ وهي زاده وبصره [المصدر نفسه]. بل إنّ أفلاطون ليذهب في ذلك إلى الحد الذي يرى فيه

1 - تقرأ : ثيوريا.

فَكِيرُ الْفِيلِيْسُوفُ هُوَ وَحْدَهُ الْفَكِيرُ "الْمُجَنَّحُ" ، "لَا تَهُوَ يَتَعَلَّقُ دُومًا قَدْرَ طَافَهُ ذَكْرًا بِالْمَاهِيَّاتِ التِي يَكُونُ إِلَهٌ بِغَصْلِهِ إِلَهِيًّا". فَايْدِرُوسُ ، 249 ج<sup>1</sup>.

[185] غَيْرُ أَنَّ الْأَفْلاطُونِيَّةَ لَا تُرْدَى إِلَى فَلْسَفَةِ الْمُثَلِّ؛ فَالْمُثَلِّ يَعْلُوهَا الْخَيْرُ؛ وَالْجَهَدُ الْمَعْرِفِيُّ الْمَخْصُوصُ لِإِدْرَاجِ رَوْيَةِ الْخَيْرِ ضَمِّنَ جَدْلِيَّةَ جَامِعَةَ لَا بَدْ أَنْ تَكُونَ لَهُ ضَرُورَةً دَلَالَةً مَا بِالنَّسْبَةِ إِلَى الدِّينِ الْمَعْقُولِ لِـ"أَفْلاطُونَ".

وَنَحْنُ نَسْتَطِيعُ فَهْمَ عَلَّةَ ذَلِكَ: فَالْمَمَالِكُ فَعْلًا هُوَ مِبْدَأُ الْلَّوْحَدَةِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْأَشْيَاءِ الْمُتَفَقِّهَةِ أَسْمَائِهَا [homonymes] وَلِكُنْتَهَا أَشْيَاءَ مُتَعَدِّدَةٍ؛ ثُمَّ إِذَا مَوْجُودَاتُ عَدَّةٍ [Τὰ ὄντα, τὰ ὄντως ὄντα]؛ وَالْحَالُ أَنَّا فَقَدَنَا مَا لِلْوُجُودِ الْبِرْمَانِيِّيِّ مِنَ الْوُظِيفَةِ الْمُوَحَّدَةِ؛ "فَالِّإِلَهِيٌّ" قَدْ التَّأَمَ ضَمِّنَ فَلْسَفَةِ الْلَّوْجُودِ لَمْ تَعُدْ هِيَ فَلْسَفَةُ الْلَّوْحَدَةِ؛ وَإِنَّ مَا يَلْزَمُ عَنِ هَذِهِ الْبَنِيَّةِ التَّوْزِيعِيَّةِ [τῶν ἔκαστον τῶν] ٢، الْمَرْتَبَةُ بِالْطَّبِيعَةِ الْمُتَقْطَعَةِ لِلْقَسِّيمَةِ، ضَرَبَ مِنْ تَوزِيعِ الإِلَهِيِّ، مِنْ شَرِكَ [polythéisme] الْصُّورَ [غُولْدِشِمَتْ]. فَالْمَهْمَةُ الْدِينِيَّةُ لِفَلْسَفَةِ الْخَيْرِ إِنَّمَا هِيَ اسْتِقَادَةٌ لِإِشْكَالِيَّةِ الْوَاحِدِ ضَمِّنَ فَلْسَفَةٍ تَبْدَأُ بِتَقْطِيعِ الْوَجُودِ قَطْعًا؛ فَمِنْ هَاهُنَا كَانَ غَمْوُضُ "الِّإِلَهِيٌّ" عَنْ "أَفْلاطُونَ". فَهُوَ فِي الْآنِ نَفْسَهُ مُشَوَّرٌ ضَمِّنَ كَثْرَةِ الْوُجُودَاتِ وَ"مِرْكُوزُ" دَاخِلَ وَحْدَةٍ مِبْدَأِ أَخِيرٍ مُّقَوَّمٍ.

وَإِنَّا سَنَسْتَأْنِفُ عَلَاقَةَ الْمُثَلِّ بِالْخَيْرِ التِي فَحَصَنَّا عَنْهَا مِنَ الْجَهَةِ الْإِسْتِمُولُوجِيَّةِ [الْبَابُ الْأَوَّلُ، الْفَصْلُ السِّتَّادِسُ] بِحَسْبِ هَذِهِ الْحَرْكَةِ الْمَزْدُوَّجَةِ لِلِّإِلَهِيِّ.

أَتَتَجَهُ فَلْسَفَةُ "الِّإِلَهِيٌّ" مِنْ جَهَةِ نَحْوِ فَلْسَفَةِ التَّعَالَى تَعلُّنَ عَنِ الْوَاحِدِ الْأَفْلُوْطِينِيِّ (الْجَمْهُورِيَّةُ، VI، 508 ج - 509 ب). فَالْخَيْرُ الَّذِي هُوَ مَقْصِدُ الْنَّتَرْزُ [visée] أَكْثَرُ مِنْهُ نَظَرًا [vision] هُوَ "مَا تَسْعَى إِلَيْهِ كُلُّ نَفْسٍ"؛ هُوَ الْأَسَاسُ الْمُوَحَّدُ لِلنَّظَرِيِّ وَلِلْعَمْلِيِّ، لِلْحَبَّ [186] وَلِلْمَعْرِفَةِ. إِنَّهُ غَامِضٌ [505هـ] نَدِرَكُهُ بِمشَقَّةٍ [517ب]؛ فَلَذِلِكَ لَا نَقُولُ مَا هُوَ وَإِنَّمَا مَا يَشْبَهُهُ [506هـ]. وَبَذِلِكَ تَوْضِعُ وَحْدَةُ الْمَنْهَجِينِ السُّلْبِيِّيِّ (apophatique) وَالْتَّنَاسِبِيِّ (analogique) إِذَ أَنَّ مَا أَسْمَيْنَاهُ مِبْدَأَ التَّوْحِيدِ الْغَائِيِّ لِلْعِلْمِ مِنْ وَجْهَةِ نَظَرِ إِسْتِمُولُوجِيَّةٍ - عَلَى خَلَافَ

1 - ترجمة "مونيه" Mugnier، مرجع مذكور، ص. 52 - 53 (AC).

2 - تقرأ : تأأنتا، تأأنترس أنتا ("مَوْجُودَاتُ الْوَجُود")

3 - تقرأ : هان ميكاستون تون أنتون ("كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَوْجُودَات")

مبدأ التحديد المتميّز القيمي على تكوين المثال - إنما يترافق لنا الآن على أنه عmad "الإلهي". فوظيفته "العلية" هي التي يتم توسيعها (508هـ). وهو ما يتضمن معنيين اثنين: أن الخير "علة" لوجود المثل بالكلية لكون الكل في الصور يقبل فعل العلة العقلية وذلك بغير حاجة لعلة إضافية أو مُساعدة كما في الطبيعة (فيدون 99ب)، وهو فوق ذلك "علة" لقوّة المعرفة ولقوّة المعروفة لكل الوجوه ولكل المثل.

يستأنف الخير على هذا المنوال، وعلى غرار المثل، وظيفة الأساس،  $\alpha\gamma\alpha\tau\delta\alpha$  الواردة من المأثور السابق على "سocrates"، إنما على نحو أكثر جذرية من المثل؛ فهو على غرار المثل، ولذا يردد أفلاطون،  $\alpha\gamma\alpha\theta\alpha\tau\delta\alpha$  مثال الخير؛ ولكنه أكثر جذرية منها: ولذا قيل إنه يقع "فيما بعد الماهية". إن "أفلاطين" هو الذي سيعد إلى فضّ هذا اللبس بتميز الواحد الذي هو بعد المثل عن العقل الذي هو جملة الموجودات؛ غير أنّ محاورة فيلابس قد قوّمت من قبل لبس الجمهورية على ما يبدو عندما باتت تسمى الأعلى الواحد وليس الخير.

بـ. إن فلسفة "الإلهي" من الجهة الأخرى هي فلسفة المحايشة التي ستطلق، كما سبقتنا لنا، فلسفة للتعالي. ولقد فحصنا الوجه المعرفي [187] للجدلية فيما يسميه أفلاطون، نشاط "الرؤيا المحيطة" [synoptique] عند الجدلية، الجمهورية، IV، 537ج؛ فالمبدأ هنا مهمته استئارة المعرفة إلى تحليلات تراجع إلى منطلق "كاف" (فيدون) و"لامفترض" في نهاية المطاف [الجمهورية] وإلى تأليفات متدرجة نحو الكثير.

غير أن للصفة الجيدة والجزئية غير المكتملة للرياضيات الجدلية التي تقرّحها الأفلاطونية معنى دينياً ذا بال: فليس ثمة نسق بلغ من الكلية ما يجعلنا نقول بإمكان احتواء رؤية الواحد وإدراجه في الجدلية؛ بل كل ما هناك شذرات جدلية فحسب: هكذا هو مثلاً شأن بناء "الأجناس" الخمسة في التفسطائي؛ ثمة كذلك برنامج جدلية؛ ونصوص فايدروس 265 د - 266 ج، والسفطاني 253 ب - 254 د، وفيلابس 16ج - 17أ، تشهد على ذلك؛ ولكننا لا نعثر على النسق الكلّي في أي مكان؛ ولو كان الأمر كذلك لساوى تعالي

1 - تقرأ : إيديانتو أغاثو.

الخير النسق نفسه وأصبحت فلسفة أفلاطون هي فلسفة «هيغل». فإنه يظهر أنَّ الخير عند أفلاطون، نفسه يعزُّب عن أنَّ يوضع في علاقة؛ رُبَّ قائل إنَّه «يلهم كلَّ بحث وإنَّه ليس مقصوداً مباشرةً بأيِّ منه»<sup>1</sup>. فلذلك كانت محاورات «أفلاطون»، كلَّ على نحوها، أثراً كاملاً؛ فكلَّ محاورة تكشف شذرة من هذا النسق من غير قدرة على الاستفادة من عناصر النسق التي في محاورة أخرى؛ إنَّ كلَّ محاورة تبصر جهة الخير ولا تكتفي إلاً بتنزيل المُثل المُؤسسة التي تقوم في هذه المُحاورة مقام المبدأ «الكافِي» لا مقام المبدأ اللامفترض. فمن ذلك كان هذا الخلط من الإقناع ومن الاستفهام المميت لمحاورات هي في ظاهرها «الأتمَّ» والأقلَّ «إعضاً».

[188] ج. يجد إيقاع التعالي والمحايطة ترجمة له في بعض مفهومات أفلاطونية غامضة عن قصد تهيمن على غرضي الأفلاطونية.

- فلذلك يتحدث أفلاطون، غالباً عن «الاعتadal» [measure] بما هو في الأنفسه «قوَّة الخير» وبما هو تعديل محايات لنسق المُثل الجدلِي. ولقد درسنا هذه التصوص الكلِّي حول «الاعتadal» (السياسي 283أ – 285أ، فيلابس 64هـ – 65هـ، 66ب) والتي ينبغي أن نضيف إليها نص طيماوس 30ج حول الحي الكلِّي. إنَّ كلَّ هذه التصوص إفصاح عن إشارة من الجمهورية: حد العروج الروحي هو «العلة» لكلِّ ما هو خير وجميل. إنَّ اكتشاف «الاعتadal»، في السياسة والأخلاق والفيزياء، يضطلع بدور منهج المحايطة بقصد العودة تصعداً إلى الأساس. ولنا أن نقول بلغة ككتيبة إنَّ اللامشروط [l'Inconditionné] "يرتسم" [se "schématise"] ضمن علاقات غائية وملائمة هي «العلة» الحقيقة لكلِّ «الأخلاط». فضمن منظور هذا «الارتسام» سُمِّيَ النوميس الإله "مقياس الأشياء جميعاً". سأقول بغير حرج إنَّه إذا ما استعراض أفلاطون، عن خير الجمهورية بوحد فيلابس فلكونه قد ارتأى أنَّ الخير قد كان بعدُ هو ذاك الارتسام للواحد ضمن عملية غائية تبسيط سلطانها في آن واحد على العملية الصورية لكلِّ

1 - غولدميدت، المرجع نفسه، ص. 39. (AC).

مثال وعلى العلاقات الجدلية لـكل الأنساق الجزئية وبنية التسق الكلّي التي لا قبل لأي فيلسوف بإعادة نظمها أبداً.

وليس ترقية مثال الاعتدال عند تمفصل التعالي والمحايطة بالأمر المحير؛ فإن ذلك يندرج ضمن مساق النص الشهير لـأنكسموندرس، حول الـ<sup>١</sup>١٧٥ـ١٨٦ـ١٨٩ [١] التي تقضي في أمر التدافع بين الظواهر؛ وهو يذكر بشذرات هيرقلبيطس، حول الاعتدال المحايد للمتناقضات والمطابق للوغوس.

- وإنما بنفس أسلوب [الزوج] محاييث - مفارق يتحدث [أفلاطون، مرة أخرى عن "الموجود الكلّي" (παῦτελών) <sup>٢</sup>٥٧، التفسطاتي ٢٤٨هـ - ٢٤٩هـ] ونحن نذهب إلى أنّ ما قيل عن الاعتدال يمكن أن يوضح هذا النص المتعسر. فلنذكر بما أحاط بإثارة [أفلاطون، لهذا المعنى من الظروف: إذ أنّ، أفالاطون، قد اقترح، في معرض بحثه عن تعريف للوجود يقبله أصحاب الحركة وأصحاب الصور، أن يسمى الوجود قوة الفعل والانفعال؛ لا يتعلق الأمر بأن يرتد فجأة إلى فلسفه لا معنى لها عند القدماء، إلى بعض مذهب دينامي أو طاغي [=الوجود هو القوة أو الطاقة! Energie]؛ وإنما "الانفعال" الذي يتعلّق به الأمر هاهنا فالانفعالية الدنيا التي تنسب للموجود لتجعله يُعرف، إنه معروفة الوجود. ثمة إذًا ما بين النفس والمثال تبادل قوة، إنشاء [٣٠١٤٦٧] من جهة أن يعرف <sup>٤</sup> وانفعال [تأثير] من جهة المثل ولو أن المثال هو الذي يبيّن الأمر والنفس هي التي تطبع. فعندئذ يصرّح [أفلاطون، بكلماته هذه الملغزة ٢٤٨هـ-٢٤٩هـ]: "فبحق زوس؛! أفترك العنان لأنفسنا تعتقد أنّ الحركة والحياة والتفس والتفكير لا محل لها في ما هو من الوجود الكلّي، وأنّه لا يحيا ولا يفكّر، وأنّه وهو الفخم المقدس،

1 - ثُقراً : ديكرا.

2 - ثُقراً : بتيلوس أنّ، "الوجود الجامع" أو كما سيرد لاحقاً "الوجود الكلّي".

3 - ثُقراً : بُويابن.

4 - أن يُعرف، للدلالة على المعرفة بما هي فعل المعرفة الصادر عن النفس، حسب المقطع المشهور الذي يشير إليه بريسكور، [م.م.]

يظل متّسّمراً هنا، خلياً من العقل، لا حول له على الحركة - ثياتيتوس، - أي مذهبٍ مخيفٍ ترى نحن قابلون ساعتها إليها «الغريب».

ويتضح هذا التص فيما نرى متى ما قرّبناه من تصريح الجمهورية 508 هـ حيث الخير [190] أساس مشتركة للعارف والمعروف، للعقل والمعقول مادام يعطي الأول أن يُعرف والثاني أن يُعرَف؛ وكما أن التور "وسط" بين نار الأشياء ونار العين فإن الخير يتوسط العلاقة القصدية للمعرفة ليُمكّن لها ول يجعل أمر الانقطاع الذي عاشه فيدون بين النفس والمثال (وكان سقراط، قد أعلن فيها أن النفس كانت "أقرب" الأشياء إلى المثال، وأشبّهها" به دون أن تكون مثالاً). إنما الخير ما يتّبع استجمام العقل والمعقول.

يبدو لي أنه يتعين انطلاقاً من ذلك فهم عبارة الوجود الجامع أو الوجود الكلّي في التفسطاني؛ فالخير الذي كان أقصى (*summum*) الوجود في الجمهورية يصبح الآن مجموع (*somme*) الوجود<sup>1</sup>. فلا يترك النظر على التعالي وإنما على الاستيفاء ضمن المحايثة. و"الكامل" [Τέλος]<sup>2</sup> إنما "يرتسم" هذه المرة في الكلّ وفي "الجامع"<sup>3</sup>. ذلك ما تبيّن بهبة النص، فالوجود الذي يجمع كلّ صفات العقل والتفس والحياة والحركة والسكن هو الوجود كله وليس [مجرد] المقصود منه: "الوجود والكلّ" [τὸ καὶ τὸ πᾶν]<sup>4</sup>، كما جاء في التفسطاني 249 د، يحملان الحركة والسكن.

إن أفالاطون، يمرّ هنا إذاً من تعالي الخير إلى "الوجود الجامع الذي يتضمن كلّ الواقع في الآن نفسه ويشملها"<sup>5</sup>. فلا داعي إذاً أن نرى فيه روها [191] عاقلة للعالم كما عند دیاس، أيام ما كان كتب تعريف الوجود وطبيعة

1 - (دياس)، حول أفالاطون: ص، 556 (AC).

2 - تُقرأ : تيليوس.

3 - لعل ذلك أصلاً ما ورد في الجمهورية 511 ب حيث الخير هو علة الكلّ [πάντος] (بول ريكور).

4 - تُقرأ : تُوأنْ حكاي توبان.

5 - بروشار، "نظريّة المشاركة الأفلاطونية حسب برمانيدس والتسسطاني" ضمن دراسات في الفلسفة القديمة وفي الفلسفة الحديثة.

*Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1926 (AC).

[ وقد ظهر مقال بروشار، أولًا في 1907 *L'Amée philosophique*,

المُمثل في سفسطانيّ أفلاطون<sup>1</sup>، لأن هذه الألوهية لن تظهر إلا بمضاعفة العلية المتعالية لتكون علية نمودجية وعاملة في طيماوس 92 ب، 34 أب؛ ثُم إننا لا نرى وجه إيفاء تلك النفس بالتأليف بين الوجود والعقل والحياة؛ وأخيراً يتعين أن ندرك أن الحديث لا يحمل على الكلية عينها في 249 د. وفيما بقي فإنّ دياس، قد أصلح من تأويله في تقادمه [Notice] للسفسطانيّ<sup>2</sup>.

يظهر من ذلك إذاً أن التأويل الأنسب لجملة الأفلاطونية يكمن في إعطاء الوجود الجامع في السفسطاني مقاماً نظيرًا للاعتدال أول للجملة؛ فعلى الخير "يرتسم" ضمن جملة [totalité] تقوم بالتحديات الجوهرية مضافةً إليها الأنفس العاقلة أي باختصار ضمن المابذاته - المالأجله؛ فلأنّ الخير يعطي المعقول ما به يُعرف والعقل ما به يَعْرَف كانت ثمة تلك الجملة، ذلك الجامع بين المُمثل والأنفس؛ وفي الجمهورية 517 ج أنّ الخير "يهب الحقيقة والعقل ويعطيهما". وعندما يتحدث أفلاطون عن الوجود الميت فإنه يتحدث عما هو بذاته، منكفي على نفسه، ليس له أن يكون معروفاً لعارف ولا معقولاً من أجل العقول؛ فلأفلاطون أن يصرخ: "أي مذهب مخيف ترى نحن قابلون ساعتها أيها «الغريب»."

### [192] 3. الإلهي والصانع

لقد نظرنا فيما نقدم في مشكل "الصانع" في طيماوس [أفلاطون] [الباب الثاني، الفصل الثالث] من وجيه المعرفي الذي انشغلنا به عندئذ أي حلّ معضلة برمانيدس حول "مشاركة" المحسوسات للمعقولات؛ وقد توصلنا إلى التبيّنة القائلة إنه ليست مشاركة المعقولات بعضها في بعض هي التي توسيع هذه "المشاركة" وإنما إضافة علية الصانع الفاعلة والإجرائية إلى العلية الصورية للمُمثل.

إن تضييف العلية هذا يتعلق مباشرة بفحصنا عن "الإلهي" عند أفلاطون، فهو الذي بإدراجه تحليله للنفس في فايدروس ضمن بحثه عن "علة" الأشياء قد أدرج في نفس الوقت ثاني أكبر المؤثرين عن السابقين على «سقراط»

Paris, Alcan, 1909 (AC) - 1

"تقادمه"؛ ص. 275 (بول ريكور). Les Belles Lettres, "Guillaume Budé", 1925, p. 288, n. 1. - 2

في ما يخص الإلهي [الفصل الأول، §3] وهو ٧٥٧ـ "أناساغورس، الذي "يحكم" الأشياء جميعاً و"يتنظمها" [فلايس]، فيما يقوله أفالاطون، نفسه. إلا أنه قد ظهرت لنا، ضمن هذا الخط الثاني، بداية لشبه تشخيص للإلهي لتبلغ تحليلات من جنس القول بالعناية الإلهية نراها عند ديو جنس، [اكسينوفونس، وسقراط، نفسه. بل لنا أن نتساءل إن لم يكن شبه التشخيص هذا أمراً قاراً رغم ضموريه عند كل السابقين على سقراط؛ "يحكم"، "يتنظم"، "يمسك"، "يعطي" هي أفعال تكاد تكون شخصية لا يستوفيها كل الاستيفاء هذا المثال المجرد والنكرة: النظام. ومهمما يكن فإن العلية العاملة للصانع تكرّس هذا المترنض الضئيل في فلسفة السابقين على سقراط؛ وليس في ذلك تنازل لفلسفة العامة: فالصانع كما رأينا متبن الصلة [193] بنظرية التفسير التي بلغت من النضج ما بلغت في فايدرروس. كما تشهد على ذلك الجمهورية، VI، 507ـ ج وVII، 530ـ ج، السياسي 270ـ ج، والتفسطائي 265ـ ج. د.

نقول ذلك والحال أنّ ما أثار ازعاجنا في نظرية العلية يعكس على نظرية الإلهي. فالعلية المتشخصة [personnalisée] تتألف مع العلية النموذجية [exemplaire] بما لدى الصانع من "البصر" بالحسي العاقل؛ بيد أنّ هذا "البصر"، كما قلنا، بمثابة الطرف المؤتلف والمكمّل لهذا الصرح كله وكلّ المشاركات السائرة من المعقول إلى المحسوس بآخرة؛ إنّ هذا "البصر" من أمور الإيمان ما دام دالاً على طيبة الصانع. وإنّ هذا اللغز عينه ليتّخذ الآن الهيبة التالية: ما العلاقة بين الإلهي والإله؟

ليس ثمة ريب أنّ الأفلاطونية فلسفة تخضع شخصية الصانع إلى نموذجية المُثل وهي، على ذلك، فلسفة تخضع الإله إلى الإلهي [مع التحفظ بشأن تشخيص للخير نفسه أوللواحد ضعيف الاحتمال]. إذ هاهنا يتّأثر مبلغ عبارة فايدرروس من المعنى: "إنّ النفس تذكّر على قدر طاقتها الأشياء التي تجعل من الإله إلهياً" (249ـ ج). ألوهية الإله من كونه يتّأثر المُثل والخير وهي، على هذا المعنى الأقصى، ألوهية مشاركة؛ ولعله قد صبح عنده ما وضعته الجمهورية من

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

أنَّ الخير يَهُب المُثُل ما به تَكُون مَعْرُوفة والعقول ما به تَعْرِف؛ فَإِلَيْهِ فِي صَالِحِ الْوِجْدَانِ وَالْوَهْيَةِ الْوِجْدَانِ.

ولنا أن نجد ما يدعم ذلك في أنَّ كُلَّ شَحْنَةِ الإِجْلَالِ وَالخَشْوَعِ التِّي أَخْذَتْهَا الْفَلَسْفَةُ عَنِ الْأَسَاطِيرِ وَالشَّعَائِرِ وَالْأَنْشِيدِ وَالْأَشْعَارِ الْمَقْدَسَةِ يَنْقُلُهَا أَفْلَاطُونُ، إِلَى عَالَمِ الْمُثُلِ لَا إِلَى الصَّانِعِ. إِذَنَ إِلَهِيَّ هُوَ الْمَعْشُوقُ [194] الْأَتَمُ يَتَلَوُهُ إِلَهٌ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ بِالنَّظَرِ إِلَى "الْأَشْيَاءِ التِّي تَجْعَلُهُ إِلَهِيًّا".

وَمِنَ الْجَهَةِ الْأُخْرَى يَنْبَغِي أَنْ نَسْلَمَ أَنَّ فَلَسْفَةَ الْمُثُلِ هَذِهِ لَا تَسْتَوِي مَا بِالْعُقْلِ مِنْ قُوَّةِ الإِجْلَالِ لِكُونِ الْخَيْرِ وَالصَّانِعِ كُلَّهُمَا - مِنَ الْأَعْلَى وَمِنَ الْأَسْفَلِ - يَفِيضاً عَمَّا لَهُ مِنَ الْحَقِيقَةِ [réalité] وَالْمَعْقُولِيَّةِ، وَإِذَا كَانَ إِلَهِيُّ هُوَ الْمَعْقُولُ، فَلَنَا أَنْ نَعْتَبُ أَمْرًا فَرَقْ إِلَهِيًّا، إِنْ جَازَ الْقَوْلُ، وَتَحْتَ إِلَهِيًّا هُوَ إِلَهٌ أَوَّلَ الصَّانِعِ عَلَى الْأَقْلَى. فَعَلَى هَذَا الْمَعْنَى لَا الْفَلَسْفَةُ الْأَفْلَاطُونِيَّةُ فِي الَّذِينَ تَامَّةٌ وَلَا تَسْقُ "الْجَدِيلَيَّةَ" كَذَلِكَ فِيمَا بَدَا لَنَا.

فَلَعْلَّ ضَرِبًا مِّنْ تَكْمِيلِهَا يَكُونُ بِالْقَوْلِ إِنَّ الصَّانِعَ هُوَ مُسْتَوْدِعُ الْمُثُلِ وَأَنَّ الْمُثُلَ مَلَازِمَةُ لِهَذِهِ النَّفْسِ الْمُتَمَيِّزَةِ؛ وَلِئَنْ أَمْكَنَتْنَا قَوْلَ ذَلِكَ فَإِنَّهُ تَأْوِيلٌ يَتَجَاوزُ الْأَفْلَاطُونِيَّةَ وَإِنْ كَانَتْ لَا تَمْنَعُهُ أَصْلًا. فَذَلِكَ يَعْتَيِنُ أَنْ تَفْلِحَ فِي تَوْلِيفِ أَشَدَّ بَيْنِ الْخَيْرِ وَالصَّانِعِ؛ فَمِنَ الْبَيْنِ أَنْ مَثَالُ الْخَيْرِ "عَلَةٌ" لِلْمَعْقُولِ بَلْ لِلْمَنْظُورِ بِحَسْبِ الْجَمْهُورِيَّةِ، VII، 517 بـ ج؛ إِنَّهُ يَعْطِي الْوِجْدَانَ وَالْمَعْرِفَةَ وَعَلَى ذَلِكَ يَمْكُنُ أَنْ نَحَاوِلَ تَقْرِيبَ مَثَالِ الْخَيْرِ مِنَ الصَّانِعِ؛ فَأَيْنَ قَيْلُ إِنَّ الْخَيْرَ كَمَا الصَّانِعُ "يَنْظَرُ" إِلَى الْأَنْمُوذِجِ الْكَامِلِ؟ تَكُونُ النَّصْوصُ حَوْلَ الْخَيْرِ وَالنَّصْوصُ حَوْلَ الصَّانِعِ سَلْسَلَتَيْنِ لَا جَدْوِيَّ مِنْ مَحَاوِلَةِ التَّأْلِيفِ بَيْنَهُمَا. فَلَعْلَّ فِي عَزْوَفِ أَفْلَاطُونِ، عَنْ وَضْعِ الْمُثُلِ دَاخِلِ النَّفْسِ الْفَاضِلَةِ لِلصَّانِعِ حِرْصًا عَلَى أَنْ يَنْزَعَ عَنْهَا "كُلَّ صَفَةِ سِيَكُولُوْجِيَّةٍ" مِثْلًا ذَهَبَ إِلَى ذَلِكَ مَتَأْوِلًا أَثْرَهُ مِنَ الْكَتَّيْنِ الْمُحَدِّثَيْنِ؛ وَلَعَلَهُ بِذَلِكَ قَدْ فَضَلَّ عَدَمُ الْفَصْلِ فِي وَحدَةِ فَلَسْفَتِهِ الْدِيَنِيَّةِ وَهَذِهِ تَكْمِيلَهَا مِنْ شَؤُونَنَا، لَمْ يَعْدْ مِنْ شَؤُونَهُ، هَيَّاهَا !

١ - يَمْكُنُ أَنْ نَعْاينَ فِي نَصِّ فِيلَابِسِ 22 جَ مَحاوِلَةً لِذَكِّ التَّقْرِيبِ. (مونييه، Mugnier)، المَرْجَعُ نَفْسُهِ، ص. 132. (بُولْ رِيكُورْ، Bourdieu).

## [195] 4. الإلهي والآلهة

إلى أي درجة يمكن أن تمتّن نزولاً فلسفة الإلهي؟ هي تبلغ الأنفس ولا سيما نفس الفيلسوف بامتياز<sup>1</sup>؛ وتبلغ العالم أيضاً ولكن أقلّاً، فـأفلاطون لا يوغل في النزول أدنى من **الكل** الذي للعالم؛ كـوسموس بادٍ في توافر حركاته الدائريّة. هو "الإله الظاهر" على صورة الإله الذي لا تدركه الأ بصار، "هو الإله الغني وهو الأكمل، هو العالم"<sup>68</sup> هـ إنّ خلود العالم موصولاً بخلود المثل ومتوسطًا خلود الصانع أحبّط أطراف هذه المنازل التي للإلهي. وقد يقول قائل إنه ليس بوسعنا أحسن من ذلك! فليكن. إذ ما الذي يبقى دون التحام بالإلهي؟ ألا إنها الآلهة تحديداً لا أنّ "أفلاطون" يجهلها، ولكنها من بنات الأسطورة لا من القول الفلسفـي.

إن التراث الديني الذي ينهل منه أفلاطون، والسابقون على «سقراط»، قد كان يحتمل إحالة على الآلهة أهملناه تماماً: فيها التجاء لوظيفتها الأخروية موصولة بمصير الإنسان. لقد كان هذا المتأثر بـتناول المسائل الحاكم المطلق ومحكمـة الموتى والحساب الآخر والتـكـفـير الأـبـدـيـ والـجزـاءـ الـذـيـ لاـ استـئـافـ لهـ. وهذا الرسم الذي يمكن اعتباره عند الإغريق رسمـاً قضـائـاً أورـسـمـ الحـاسـبـ، قد كان أقرب أحياناً، ولا سيما ضمن التقليد الذي ينـقلـهـ أـفـلاـطـونـ، إلىـ الحلـولـ الذيـ يجعلـ بـيدـ القـضاـةـ حـكـمـ المـسـخـ الـخـاصـفـ علىـ الأـشـارـأـ وأـقـربـ إلىـ التـصـورـ الـخـارـافيـ [196]ـ لـماـ يـنـاسـبـ هـذـهـ الـآـخـرـةـ مـنـ "ـالـمنـازـلـ"ـ مـتـفـاوـتـةـ الـمـطـابـقـةـ معـ طـبـوـغـرـافـياـ عـالـمـاـنـ الـحـسـيـ الـمـنـظـورـ بـالـجـمـلـةـ.

ما الذي استفادهـ أـفـلاـطـونـ منـ نـقـلةـ هـذـهـ الـأـسـاطـيرـ؟ـ يـنـبغـيـ أـلـأـنـ بـحـثـ فيـ الـأـسـاطـيرـ الـأـخـرـوـيـةـ الـكـبـرـىـ (ـغـورـجيـاسـ،ـ 522ـهـ -ـ 527ـهـ؛ـ فـيدـونـ،ـ 107ـدـ -ـ 115ـأـ،ـ الجـمـهـوريـةـ،ـ Xـ،ـ 614ـهـ -ـ 621ـهـ؛ـ فـايـدرـوـسـ،ـ 246ـأـ -ـ 257ـبـ)ـ عـنـ توـسيـعـ فـلـسـفـةـ فـيـ الإـلـهـيـ؛ـ فـهـيـ لـاـ تـضـيـفـ شـيـئـاـ إـلـىـ مـذـهـبـهـ فـيـ الـوـجـودـ إـنـمـاـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ النـفـسـ وـهـيـ جـزـءـ مـنـ "ـرـُقـيـاـ"ـ النـفـسـ لـنـفـسـهـاـ لـتـهـتـدـيـ إـلـىـ مـاـ هـوـ خـيـرـ لـهـاـ وـ"ـلـتـعـتـنـيـ"ـ بـنـفـسـهـاـ.ـ هـذـهـ الـأـسـاطـيرـ تـنـتـمـيـ إـلـاـ إـلـىـ إـعـدـادـ النـفـسـ وـلـيـسـ إـلـىـ اـنـطـلـوـجـياـ

1 - لقد أهملنا هنا وصف الإلهي للنفس؛ إن انطولوجية النفس قد تولّف بحثاً آخر. (بول ريكور).

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الكوسموس. فلذلك السبب القاطع لم تكن الآلهة، وهي جزء من أساطير الحساب والغفران، ليُسأل عنها من حيث هي موجودات؛ بل هي منصهرة في هذا التداء وفي مسار النفس هذا الذي تمده الآخرة برموزها وبقصصها.

ذلك ما يتيسر بيانه بأفضل وجه في «غورجياس»؛ فالإله يقوم بمهمة الكشف للمقام الحق لـكل نفس في ختام حياتها؛ وهو إنما يقرأ عليها آثار أعمالها: هاهي النفس الشريرة قبلته "تقطع أوصالها وتترقرّ بما أنت من الزّور والبهتان وما تركته عليها سيرتها..." (522أ). فعلى هذا المعنى ليس يمكن أن يحكم علينا أي كائن من الخارج؛ "إنّ أبناء زوس، كما يلاحظ غولدشميدت"، إنما ينظرون بحكم كنا أول من قضى به على أنفسنا". وإذا ما نقلنا هذا النظر المرسل على الموتى بحسب منظور الأحياء تبدى لنا الإله الذي يحاسب النفس عارية كما لو كان وجهها للنظر الفلسفى ينفذ إلى ظواهر العالم ويميز، إن صحت العبارة، المرتبة الأنطولوجية التي للنفس العادلة عن [197] النفس الظلمة؛ فالمحاسبة هيئّة للنفس وحدها قبلة الخطيئة وحدها.

ولعلّ مهمة الكاشف هذه أظهر في حالة المسوخ الخاسفة، إن قصص الحيوان [Bestiaire] التي أشار إليها «أفلاطون» قبل بروغل، [Brughel] وج. بوش، [J. Bosch] مؤلف على شاكلة تُظهر هيئة الأنسس في رمزية الأجسام.

فمن أجل ذلك كان لآخرة أثر الحقيقة ضمن معرفة أخلاقية للنفس بنفسها. «أفلاطون» يعيد وضع الأساطير الأخروية في منظور عملي يختص بالبحث عن العدالة بين الأحياء: "اما بالنسبة إلى، يا «كاليكلاس»، فإني أصدق هذه الحكايات وإنّه عهدٌ على أن أضع بين يدي الحاكم نفسها ليس أظهر منها" (526د). بل الأخرى أنه من زاوية المسؤولية السياسية للفيلسوف ينبع بالطاغية في طبعه الحق - أعني في فساد ماهيته - بفضل الحساب الذي يفضحه بين الناس؛ وإذا بسقراط، يستنتاج: "فمتى دأبنا جميعاً على هذه الرياضة بما يفي أمكنا، بحسب ما يبيو لنا، أن نباشر السياسة حينئذ" (527د).

وإننا نلتقي نفس النبرة العملية والأخلاقية فيما سوى ذلك من أساطير الآخرة: "لا مفرّ ولا منقد إلا أن تصبح الأفضل والأحكام". (فيدون، 107 ج د)

إن منازل الجحيم التي أجادت وصفها فيدون أيماء إجادة هي كمالاً لو كانت إسقاطاً تخيليّاً للمنزلة الفعلية للنفس أفضليّتها وأرذلها في مشهد مناسب، في "المُقام الذي هو أنسُبُ لها" [οἳ κησιά] πρέπουσαν<sup>1</sup>. غير أنه لا شيء يدلّ على أنَّ آلهة الحساب، التي ألحقت على نحو جانبي [198] بهذا القصص الفلسفى، بمقدورها أن تصل بالبحث عن الإلهيّ، من حيث هي موجودات، سواء كان هذا الإلهيّ مثلاً أو خيراً أو صانعاً [بل ونفساً، إنْ جازت لنا الإضافة]. ولم تنجِ محاولة لنقل هذه الآلهة "الأخرويَّة" اللهم إلا ما تعلق بمستوى "الموعظة" أي بضرب من الظن المستقيم. إنَّ المنظومة الأسطورية التي تنتهي إليها هذه الآلهة هي هذه الرُّؤيا الشعرية التي تحمل في نشيدها الباطن وعظماً مثوراً يسير على هديه الفيلسوف. هي التي يكتمل معناها، وما هو بالمعنى الفلسفى، باستواء الحكمة والموت في نهاية الأمر استواء لطالما كننا على مقربة منه<sup>2</sup>.

---

1 - ثُمَّا : بريوسان أو يكاسين.

2 - إن شاء القارئ أتم هذا الدرس بقراءة التراميس والإبينوميس وسائر الوثائق حول التعاليم المتأخرة لـأفلاطون، مما نأسف لأننا لم نأخذ هاهنا بعين الاعتبار. (بول ريكور).

. II [199]

أرسطو



## مقدمة [201]

إن العلاقات بين "أفلاطون" و"أرسطو"، التي نظر فيها في هذا المقام من جهة نظرية الوجود، هي بشكل خاص أكثر تعقيداً مما يبدو للوهلة الأولى. سيهون الأمر لو كانت الأفلاطونية هذه الواقعية الساذجة التي رسمها "أفلاطون" نفسه بلامتحن "أصدقاء الصور" في السفسطائي ولو كان "أرسطو" مجرد نقيس له يعني صديقاً للأرض. سيختزل التقابل إلى ما يكون بين فلسفة في "الماهيات" وفلسفة في "الجوهر" مع التسليم فضلاً عن ذلك بأن مركز الثقل في الفلسفة الأرسطية للجوهر هو الجوهر المحسوس والمحترك. ييد أن الجوهر الأرسطي يسمى "الأوسيَا" - كلمة مشتقة من اسم مفعول تمحض لاسم المصدر: <sup>٢٥</sup> إنّ، الوجود؛ إنه إن جاز القول تعين مؤشره الأنطولوجي إذا؛ زائداً إلى ذلك أن ما يجعل "موجودية" هذا "الموجود" (حتى تترجم عن اللسان الإغريقي مباشرة) إنما هي صورته، الأيديوس [eidos] الذي له؛ وهذه الكلمة التي نقلها بكل أسف إلى المثال عند "أفلاطون" وإلى الصورة عند "أرسطو"، هي ذاتها التي يجب أن تخفي في الوقت نفسه اتصالاً وتقابلاً أدقّ مما يظهر بادئ الأمر بين "أفلاطون" و"أرسطو". وليس ذلك حتى الآن بالأمر الأهم، فلا الأنطولوجيا الأفلاطونية ولا الأنطولوجيا الأرسطية يمكن أن تختزل في نظرية في المثل أو في الصور. إن مفتاح "الماهوية" [essentialisme] <sup>٢٦</sup> الأفلاطونية و"الجوهرية" [substantivisme] الأرسطية يجب البحث عنهما فيما هو أبعد من ذلك.

ولقد رأينا أن التفكير في اللغة، في المعاني المطابقة التي يستلزمها القول الصائب، قد أفضى بأفلاطون إلى أنطولوجيا من الدرجة الأولى خصصناها بعبارة المثل بوصفها وجودات أو موجودات <sup>٢٧(a)</sup>. غير أن هذه الأنطولوجيا من الدرجة الأولى تتضاعف ضمن السؤال: ما هو وجود المثل، إذا كانت المثل

موجودة؟ ولقد رأينا ما كان من استحالة الوجود إشكالا في البرمانيدس وجدلا في السفسطاني بمجاورة لتنقيضه، مثل "الغير". ذلك ما يبعدنا أشواطا عن الماهوية الساذجة لأصدقاء الصور.

غير أن "أرسطو" لم يكن أقل أصالة بل لعلنا نقر أنه كان أكثر أصالة [من أفلاطون] من أجل أنه لم يبدئ بواقعية المعاني ولم يتوقف عند الطور الأوسط "للوجود الحق"، للـ *τὸν τοῦτον*، بل اتجه رأسا نحو فلسفة في الوجود من حيث هو وجود *τὸν τοῦτον* إذ صار بذلك قد وضع مسألة الوجود نفسها وهو الفيلسوف المحسوب على العيني وعلى المتحرك، راصد الحيوان والدستير المدنية.

وإذا فإنه ثمة مستوى لأنطولوجيا حيث يلتقي "أفلاطون" وأرسطو، التقاء غير متظر بل عسيرا حيث تتبدل الأدوار مواقعها.

ولكن من أين نبدأ؟ ذلك أنه من غير اليسيير فرض مشكلة "نظام الحجج" عند "أرسطو". فكتاب مابعد الطبيعة يعرض بترتيب تعليمي يحجب الغرض الرئيس لـ "أرسطو". وإذا فإنه سيتعين علينا بادئ الأمر فحص مسألة النظام هذه ضمن ما بعد الطبيعة: [203] وستتخد دليلا لنا تأويل فرنار ياغر<sup>1</sup> الذي يقترح استبدال هذا الترتيب التعليمي المتأخر والمشوش والمشحون كثيرا، استبداله بترتيب تطوري أو بترتيب زمني. ونحن نأمل أن نبين أن هذا الترتيب التطوري، لا ينأى بنا عن الترتيب النسقي الذي بإمكاننا استخراجه بشيء من الانتباه من الترتيب المدرسي، إنما يفضي بنا إليه قبل كل شيء. وإنما، بفضل "فرنار ياغر"، بتنا أحسن فهما لما كان على "أرسطو" أن يتغلب عليه من المصاعب من أجل إدخال المحصلات القديمة لأنطولوجيا ذات سمة ثيولوجية غالبة، ضمن المشروع الجديد لأنطولوجيا عامة محورها قائم على مفهوم "الوجود من حيث هو وجود".

ستخصص بابا الأول إذا لهذا المشروع: العثور على البرنامج "النسقي" لـ "أرسطو" في كتاب مابعد الطبيعة وذلك باتخاذ سبيل التأويل "التاريخي".

Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, trad. - 1 angl. 1934 et 1948 (PR). [Trad. fr. : Aristote. *Fondements pour une histoire de son évolution*, trad. fr. par Olivier Sedeyn, Paris, éd. de l'Eclat, 1997.]

ويبدو أن طبعة أوكسفورد الانقلزية (سنة 1948) والتي انجزتها "روث ياغر" قد تم تنفيذها مقارنة بطبعة برلين التي كانت صدرت سنة 1923. وهي الطبعة التي يستشهد بها ريكور، على ما يبدو.

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

كذلك الشأن مع أطوار نمو التصور الأرسطي للفلسفة الأولى إذ ستفصلي بنا إلى الغرض الرئيس لهذه الفلسفة: نظرية الوجود من حيث هو وجود.

سيتضمن هذا الباب الأول أربعة فصول؛ نستخرج في أولها نتائج المنهج التكوفي الذي طبقه ف. ياغر، على المدونة الأرسطية. أما في الفصلين الثاني والثالث فستننظر في الكيفية التي أعدّ بها «أرسطو» بطرificتين متواترتين تاريخية وإشكالية نظريته في الوجود في [204] كتابي *الألف الكبرى* والباء من مابعد الطبيعة. سنجرب في الفصل الرابع تأويل هذه النظرية نفسها كما عُرضت في كتابي *الجيم والهاء*. وبذلك نبلغ الدرجة القصوى للتأمل الأرسطي حول غرض ما بعد الطبيعة. فعند هذه الدرجة يبقى كتاب مابعد الطبيعة على حال البرنامج دون أن نتبين في هذا المستوى إن كان إنجازه على قدر العزم. ونحن لا نرى بخاصة إن كان مشروع الأنطولوجيا العامة، القائم على محور الوجود من حيث هو وجود، يمكن من تدارك النتائج الضاربة في القدم للثيولوجيا وتحصيلها وإدراجهما تحت عنوان الإنجاز والملء. إن هذا هو السؤال الذي يسمح المنهج التاريخي بطرحه طرحاً حسناً إذا صلح أن هذه الثيولوجيا وهذه الأنطولوجيا تمثلان حقبتين من فكر «أرسطو». إلا أن التاريخ لم يعد بوسعي الجسم إن تضارب هذان البرنامجان أو إن كان الأحدث منهمما والذي هو الأشمل أيضاً والأكثر أصالة يستطيع أن يستوعب الأقدم الذي هو الأدق أيضاً والأكثر تحديداً.

أما الباب الثاني فسيخصص لإنجاز برنامج الفلسفة الأولى ضمن نظرية في الجوهر الأول، «المفارق» و«اللامتحرك». هذا الإنجاز وحده هو الذي بإمكانه أن يقرر تماسك النسق الأرسطي. فنظرية الجوهر المحسوس ستظهر لنا حينئذ بوصفها "مروراً من الأسفل" (*le détour par en - bas*) إن جاز القول، والتي [205] شأنها أن تمهد لإنجاز برنامج الأنطولوجيا: سنخصص لها فصولاً ثلاثة حتى نتبين وبالتالي أن الجوهر لا يتقوم في آخر الأمر في جوهريته بالمادة – رغم الحجج التي تدفع إلى هذا المعنى [الفصل الأول] وإنما بصورته [الفصل الثاني]. سنتفهم أحسن الفهم عند هذا الحد من التأمل مقدار قرب «أرسطو» من أفلاطون، رغم اختلاف فلسفته في الواقع. إن إهمال «أرسطو» لفردية الأشخاص

سيؤكّد أن «أرسطو، هو فيلسوف المعقولة لا الكيان [existence]. فحيثند يكمل استعدادنا لمباشرة السؤال الذي تأجل بغير انقطاع وتقربنا منه وأعددنا له: هل الأنطولوجيا الخاصة «للإلهي» أو الشيولوجيا هي بعينها إنجاز ل لأنطولوجيا العامة "للوحدة من حيث هو وجود"؟

وإنما نأمل أن نبيّن أن «أرسطو، قد اعتقاد ذلك وأثبته بنحو جزئي، ومع ذلك فإنه يتوجب القول إلى أي حد كان هذا النجاح الجزئي للبرنامج الكبير لما بعد الطبيعة، حسب كتابي الجيم والياء، إخفاقاً جزئياً.

إن مسألة تفكير كتاب ما بعد الطبيعة بواسطة المنهج التاريخي والحق في استبدال ترتيب نسقي (وهو نفسه المشوش بترتيب مدرسي) بترتيب زمني كل ذلك لن يُبيّن في أمره إلى حد الفصل الأخير من هذا الدرس.<sup>1</sup>

1 - يبني أن أقر بالفضل للأعمال مانسبرن [Mansion]، مدخل إلى طبيات أرسطو [Introduction à la physique d'Aristote]، طوبيلون [Le Blond]، المنطق والمنهج عند أرسطو [Logique et Méthode chez Aristote]، Ross، [de la Metaphysique]، مدخل وتعليق على نشرته لما بعد الطبيعة Introduction et commentaire à son édition [Aristote]، Tricaud، [Tricard]، Robin، [de la Metaphysique]، روبيان [Ross]، مدخل وتعليق على ترجمة ما بعد الطبيعة في جزأين [Introduction et commentaire à la traduction de la Métaphysique]، Owens، [The Doctrine of Being in the Metaphysics of Aristotle]، تورتسو، 1953، وخاصة أوينس، [Owens]، نظرية الوجود في ما بعد الطبيعة لـ«أرسطو»، تورتسو، 1953، The Doctrine of Being in the Metaphysics of Aristotle، Toronto، الذي أدين له بالتأويل الذي قدمته هنا للترتيب النسقي لمكتب ما بعد الطبيعة لـ«أرسطو»، (بول ريسكور).

[207] القسم الأول

**الوجود من حيث هو وجود**



## [209] الفصل الأول

### التأويل "التكويني" لما بعد الطبيعة لأرسطو

ما الذي يمكننا توقعه من تطبيق المنهج "التكويني" على أثر «أرسطو»؟  
شيء الكثير ولكن ليس كل شيء.

الشيء الكثير: أعني فيما أحسن للتواترات التي تخترق هذا الأثر الذي يبتدئ أول الأمر وكأنه كتلة غير زمانية مؤلف من أجزاء متعارضة في الظاهر، ولكن ليس كل شيء: أي تعويض تأويل نسقي بتأويل تاريخي.

لنظر في هذا المنهج وهو بقصد العمل.

إن المنهج التكويني، الذي كان قد أعطى نتائج شديدة الحسم لإيضاح ترتيب محاورات أفلاطون، لم يقع تطبيقه إلا في وقت متاخر على المدونة الأرسطية. يعود الفضل إلى «بونيتس» [Bonitz] وبخاصة إلى «فرنار ياغر»، في محاولة العثور على رسم تطور لأثر «أرسطو»، وتجديد فهمه تجديداً عميقاً.

#### 1. وضع المدونة الأرسطية

ورد إلينا أثر «أرسطو» عبر النشرات الاسكندرانية التي ابتدأت في القرن الأول ق.م. بفضل أحد المشائين من روادس: «أندرونيكوس» [Andronicos]، في حالة تميزها سمتان حاسمتان:

[210] أ. الأمر الأول: أنه أثر مخروم تنتصه كتابات الشباب من العهد الأفلاطوني التي شأنها أن تبين لنا المرور من «أفلاطون» إلى «أرسطو»، هذا الأمر

الأول يزين لنا الأخذ بظاهر «أرسطو»، وكأنه نسيج وحده (monolithique) منقطع من البداية عن «أفلاطون». بيد أن «أرسطو» قد قضى عشرين سنة صحبة «أفلاطون»، من سن 17 سنة في 365 إلى حدوفاته، «أفلاطون»، في 348/7؛ وإذا فالذى استقل بنفسه رجل سنه قريبة من 40 سنة. ذلك حدث فريد في تاريخ الفلسفة، كما يلاحظ فـ«ياغر»، أن يكون رجلاً وهو شديد الاعتراف على معلمه بطبيعة الفلسفى قد بقى ردها طويلاً من الزمن في ظل عبقريته. إن خبرته بالعالم الأفلاطونى قد مكنته من امتلاك عالمه الخاص بضرب من الضغط المحرّر. زائداً إلى ذلك أن هذا العهد الأفلاطونى قد امتد إلى ما بعد وفاة «أفلاطون». تعبّر مغادرته للأكاديمية بلا شك عن نزاع مع خليفة «أفلاطون» [صهره «سيزيبوس»<sup>1</sup>] أكثر مما تعبّر عن قطعية مع الأكاديمية برمتها. لقد هاجر إلى آسوس صحبة «أفلاطون» من أثينا وبعض التواب من الأقاليم عن الأكاديمية إلى حد ذهابه إلى بلاط «فيليبوس» Philippe في 343/2 حيث أصبح مربي «الإسكندر الصغير». كل شيء إذاً يدفع بنا إلى الفتن أن «أرسطو» قد قبل تعليمات «أفلاطون» بسعة نفس وأن الجهد لكشف علاقته الشخصية بها قد شغل حياته كلها وأنه هو مفتاح تطوره.<sup>2</sup>

[211] هوذا إذاً أثر محروم لا يمكننا أن ندرك كيف أن أثر «أرسطو» قد تولد من "الفتنة" الأفلاطونية [إشارات: مابعد الطبيعة، الألف 3، 984 ب 8 - 11 و خاصة أخلاق نيكوماخوس 1096 أ 13 - 17].

إن الأفلاطونية التي كان «أرسطو» يختال لها ليست تلك التي في المأدبة وفي فيدون وإنما هي أفلاطونية النقد الذاتي والجرى للبرمانيدس. يجب أن نستحضر «أرسطو» وقد تدخل بشكل مضاغف في الطور المتأخر للأفلاطونية، فمن وجه لا بد أنه اشتراك في الطور التجريدي والمنهجي الذي كان قد ابتدأ مع وفاة ثياتيتوس في 369. إن النقد الذاتي للبرمانيدس إنما هو بنحو ما جزء من هذا المتعان المشترك بين «أفلاطون» و«أرسطو»، وفي

1 - يختوي الدرس هنا على خطأين صغيرين: فقد رسم عن زلة قلم لا حالة-اسم «سيزيبوس»، مكتناً عوضاً من Spesippe. ثم أن هذا الأخير قد قيل عنه أنه صهر «أفلاطون» وهو في الحقيقة حفيده، وقد ترأس الأكاديمية خلفاً لعممه في سنة 348.

2 - فـ«ياغر»، «أرسطو»، المرجع نفسه 13 (AC).

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

كل الأحوال فإن «أرسطو» في هذا المستوى يتورط في جدل مع «أفلاطون». أثما من وجه ثان فإن «أرسطو» قد اضطر للتعامل مع تطور الأفلاطونية في اتجاه ثيولوجيا فلسفية يامكاننا افتقاء أثرها على طول المحور طيماؤس - التواميس - الإينوميس [والتي لم تحدث عنها في الدروس السابقة].

من الجوهرى أن نأخذ في الحسبان هاتين السمتين: النقد الذاتي لميتافيزيقا المثل وتطور الشيولوجيا الفلسفية. ذلك أن «الأرسطو المفقود» لا بد أنه كان شاهداً في الوقت نفسه على انهيار نظرية المثل وعلى انتصار الشيولوجيا الفلسفية. فالظاهرتان متصلتان بعضهما البعض إذ حين تغيب السماء المعقوله تبقى السماء المنظورة لآلهة الكواكب وأما «الجدلية» فتلخي مكانها «لشيولوجيا». وإننا نجد إلى حد ما بعد الطبيعة [كتاب اللام] أثر أفلاطونية «أرسطو» هذه على «ثيولوجيته».

ولكن ماذا بقي من هذه الحقبة الأفلاطونية؟ بضعة نشرة. ومع ذلك فمحاورات «أرسطو» لم تكن في العصر القديم معروفة فقط وإنما كانت هي المعروفة وحدها حيث بقىت الدراسات مجهلة أو تكاد. بعض هذه المحاورات مثل [212] المناشدة [Protreptique] كان لها حظ عظيم حيث كانت متوالاً لكتاب هرتسبيوس [Hortensius] لشيشرون، الذي كان له الفضل في تنصر «أوغسطينوس». أما ذروة هذه المرحلة فتمثلها محاورة «عن الفلسفة» التي بقىت بعض المقاطع الأساسية منها يسهب في ذكرها «شيشرون» في كتابه في طبيعة الآلهة [De natura Deorum] والتي بقىت إلى حد نشر ما بعد الطبيعة بواسطة «أندرونيكوس»، المدخل الوحيد للفلسفة «أرسطو» ولا سيما عند الرواقيين وأبيقر، [الأمر الذي يفسر السهولة التي انساق بها هؤلاء إلى نزعة تلقينية]. كان على المحاجرة أن تكون بياناً يعلن عن القطعية مع النظرية الأفلاطونية في المثل بعد وفاة «أفلاطون»، ولعل ذلك كان إثر جدل طويل داخل الأكاديمية وخارجها [و خاصة حول المثل - الأعداد]. غير أن هذه المحاجرة تشهد أيضاً على سمتين رئيسيتين مرحلة الانتقال:

- أولاًً من جهة الجهد لتأليف تاريخ للفلسفة يرمي بجذوره في شرق المصريين والكلدانين والإيرانيين [«المجوس»] وعند «لاهوتي» الحكمة

الإغريقية المجيدة [الأورفيون، «هزيود»، الحكماء السبعة والتقوى الأبولينية]. إن المعنى العميق لهذه التجربة التاريخية إنما يتمثل في بيان معاودة لا تنتهي لنفس الحقائق. كلّ تأسيس *instauration* هو استعادة تأسيس (restauration) [كذلك كان «سقراط، إزاء الديانة الأبولينية】.

- تتصل السمة الثانية بسابقتها: فتضخم الثيولوجيا الفلكلية الذي انحاز بأرسطو، إلى جانب الإللينوميس تبرره هذه المعاودة [شأن «شوبنهاور، يعيد اكتشاف ذرا داشت】. إن لأرسطو، هذا في تاريخ الفكر الهليني نفس الوزن الذي لـأرسطو، صاحب المصنفات. ذلك أن ثيولوجيا الكواكب [théologie stellaire] قد جعلت منه "المؤسس الحقيقي للدين الكوني للفلسفات الهلينية التي، بتحررها من المعتقدات العامة، [213] كانت تبحث عن موضوع لتقوائهما في الأجرام السماوية<sup>1</sup> لا غير". (فرنار ياغر، 138). فهو إذا الوسيط المكره بين ديانة الكواكب عند

### أصحاب الأكاديمية والثيولوجيا الرواقية.<sup>2</sup>

يستكمل «أرسطو، عقد الحلف بين الثيولوجيا والفلكل [وقد كانت النوميس جعلت مخالفة المذهب الرسمي في الفلكل مطابقة للإلهاد] قالباً بذلك الحلف القديم بين الفلكل وبين الروح الوضعى. غير أن الترقية الدينية للسماء موازية تماماً لانحطاط المثل<sup>3</sup>.

ب. الأمر الثاني: لا تظهر المدونة الأرسطية بوصفها أثراً مخروماً فحسب وإنما كذلك بوصفها أثراً فسخت نشراته الأولى تطوره الداخلي. إنها تظهر

1 - المرجع نفسه، ص. 138 (AC).

2 - راجع حول ذلك: «مورو، كتابه: *Nous et l'âme du monde de Platon: l'âme du monde de Platon* من أفلاطون إلى الرواقيين: aux stoïciens, Paris, Les Belles Lettres, 1939 (AC).

3 - راجع مناقشة الكرونولوجيا المتعلقة بكتاب في الفلسفة (*peri filosofia-*)، والتي أُجزّها توريتز:

F. Nuyens, *L'Evolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, éd. de l'Institut supérieur de philosophie, 1948, p. 100-106, et Moreau, id., 114-129(PR).

وقد أورد الدرس : *Le problème noétique dans la psychologie d'Aristote*, p. 100-106. وهذا الكتاب لا يوجد على حد علمنا.

## الوجود والماهية والجomer لدى أفلاطون وأرسطو

على شاكلة مجموع من الدروس والرسائل مجمولة للتدريس [ومن ذلك جاء اسم الكتابات "السماعية" *acroasis* من *acroamatiques* = فعل السماع] والتي، بخلاف المحاورات المفقودة، لم يقع نشرها [للحظ هذا الوضع الغريب: فالأخلاق، والرواقيون منهم وخاصة، قد عرفوا أرسطو، الأفلاطوني الذي فقدناه ولم يدركوا أرسطو، صاحب المصنفات الذي هو صاحبنا].

ليست هذه المصنفات سرية إذ كان لها قدر تعليمي. أما ترتيبها الداخلي فهو نسقي غير تاريخي أبداً [بحسب المواد لا بحسب فترات [214] التأليف]: المنطق، الطبيعتيات، الفلسفة الأولى، الأخلاق، السياسة، البلاغة، الشعر.

تجري الأمور كمالاً لو كان أرسطو، قد توقف عن التفكير بين خروجه من الأكاديمية في 348/7 وتأسيس اللوقيون [Lycée] في 355، وكما لو كان هذا الأثر قد طلع دفعه واحدة في ثلاث عشرة سنة أشرف فيها أرسطو على اللوقيون: "جام" ثلاثة عشرة سنة بعد "فراغ" إثني عشرة ! [أثار موت الإسكندر في 323 عودة قوية للحزب المناهض لمقدونيا وتهديداً لـأرسطو، المتهم بالكفر مثل سocrates، وقبله بروتاغوراس، وأناكساغورس، هرب أرسطو إلى خالسيس، Chalsis] ليموت فيها بعيد ذلك.

من ذلك ينشأ مشكل: كيف نعيد إدراج الزمان والتاريخ في ركام من المصنفات تعمد ناشروها ترتيبها نسقياً حسب الأغراض؟

لا يسهل علينا [حلّ] هذا المشكل بل لعله يشتد بما اضطلع به الشراح من الدور وبما رسمه التراث من استعمال لأرسطو، [هؤلاء الشرائح الذين بلغنا عليهم تنتظم طبقاتهم من القرن الثاني إلى القرن السادس (ولاسيما السادس)] وهم غالباً من الأفلاطونيين المحدثين المنشغلين بالجمع بين أفلاطون وأرسطو، ثم يأتي العرب، ثم ألبير الأكبر، ثم القديس توما، همهمُ غريب عن التاريخ تماماً. وفي حين أنّ "أرسطو" قد حدد موضعه تاريخياً بل "اخترع مفهوم التطور في الزمان" [ف. ياغر]، نجد أن التراث قد حشره في النسق، على ذلك اتفق الجميع بل حتى خصومه أفرطوا في المطاراتات والنظريات

المبنية عن كل قانون تطوري. إن «أرسطو»، كما يقول، هو «الوجه الكبير الأوحد للفلسفة والأدب القديم الذي لم يعرف إحياء [renaissance] فقط».

## [215] 2. المعنى العام لتطور مابعد الطبيعة عند «أرسطو»، [حسب فرنار ياغر]

إن «فرنار ياغر»، بعد بونيت، والحق يقال، هو الذي حاول بشكل نسقي ابتكاء تأويل لـ«أرسطو»، بواسطة مفهوم «التطور» [وهو الذي تأثر كثيراً بغوته Goethe] الشكل الذي يصدر عن تطور ما]. أما المعنى العام للمشروع فيتمثل في:

1. وجود أفلاطونية أولية دائمة عند «أرسطو»؛

2. خروج تدريجي للأرسطية من البوتقة الأفلاطونية؛

ملحوظة: هذان الأمران متصلان بعضهما البعض: أفلاطونية أولية وتطور عضوي.

ذلك أن «أرسطو»، بلا تاريخ هو أيضاً «أرسطو»، مضاد للأفلاطونية.

لقد تركز جهد ف. ياغر، على نقطتين رئيسيتين:

- إعادة تركيب «أرسطو، المفقود» لتحديد نقطة الانطلاق [وقد وصفنا هذا الوضع في الفقرة الأولى]؛

- العثور ضمن الهيكل النسقي على آثار الترتيبات المتعاقبة التي تمكّن من همزة وصل بين «أفلاطونية» «أرسطو» و«أرسطيته».

لقد أفضى هذا الجهد في المقام الأول إلى استخراج «ميافيزيقاً أصلية»

؟ [Urmetaphysik]

### أ. تطور مشكل الوجود

بمقدورنا أن نقول مباشرةً، دون الدخول في تفصيلات استدلال ف. ياغر، ما لا يتعلق بالميافيزيقاً الأصلية والذي بهم بحثنا عن معنى الوجود عند «أرسطو». وفي المقام الأول مجموعة مقالات Z-H-Q الزاي - الحاء

1 - فرنار ياغر، المرجع نفسه، ص. 5

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

- الطاء. [216] وهي المجموعة التي تقارن نظرية الجوهر المحسوس أعني نصور الغاطة في المادة.

أما القسم الثاني من هذه الدروس المخصصة لأرسطو، فستبين أنه هنا نقطة انطلاق الأنطولوجيا الأرسطية حقا، ففي حين أنّ أفلاطون، يبتدئ بمعاني اللغة يبتدئ أرسطو، بالواقع في فرديته الفيزيائية إن لم يكن في تشخصه.

لقد أدرك أرسطو، شيئاً فشيئاً أنّ نظرية الجواهر المادية والمدركة بإمكانها التوطئة لنظرية جديدة في الوجود والانخراط في البحث الفلسفـي.

إن مشكل الوجود، قبل التعديل الذي استوجبه إدماج نظرية الجوهر (الزاي، الحاء، الطاء)، يتعلق بالنظر في مدى وجود واقع وراء الحس؛ هذا السؤال أفلاطوني في صياغته بالذات وهو يظل أفلاطونيا في إجابته إنأخذنا في الحسبان أن الشيولوجيا [فلكلية كانت أم لا] أخذت مكان نظرية المثل. كذلك كانت الميتافيزيقا "شيولوجيا" [شكل أدق "شيولوجيا فلكلية"]. البحث عن الوجود يعني البحث عن وجود واحد [أو عن وجودات]. إن إدخال نظرية الجوهر ستعيد التوازن إلى معنى الوجود بطبعيم الفلسفة بكتابات حسية أصلية. وفي الوقت نفسه فإن مفهوم الوجود سيتبعد إلى ما وراء التفرقة بين المحسوس وما فوق المحسوس، وستتحول الميتافيزيقا إلى أنطولوجيا. إن نقطة النهاية من وجهة النظر التاريخية هي إذا ما كانا تعتبره نقطة البدء من وجة النظر النسقية، أي النظرية الشهيرة في "المعاني المتعددة للوجود" (هـ: 2 - 4)، مقالة الهاء التي يغلب عليها مفهوم "الوجود من حيث هو وجود" المفصول بالجملة عن مفهوم الوجود الأسمى، فوق المحسوس. هاهنا يتوجب البحث عن التأليف الأخير والهش للأرسطية: [217] ضمن ضرب من "الفينومينولوجيا الأنطولوجية" حسب عبارة فـ. ياغـ؛ هذا الإيضاح للمعاني المتعددة التي يقال بحسبها الوجود هو الذي سيمكن من إدراج نظرية الجوهر في الفلسفة الأولى. فلذلك ندرك لم اتخاذ المقطع هـ: 2 - 4، وهو "الرافع" لـ كتاب مابعد الطبيعة، هذا الموضع إثر المقدمة الكبرى

من مقالة الألف إلى الهاء<sup>1</sup>، وقبل الجزء الرئيس المخصص للجوهر (الزاي، الحاء، الطاء).

كذلك تظهر قدرة هذه الأنطولوجيا الرئيسة على الهيمنة على كمالات التغيير [حسب نظرية الجوهر] وعلى الفعل الممحض للعقل الإلهي في الوقت نفسه "الذي تبقى ضمنه النظرية الأفلاطونية العتيقة في الصورة المتعالية وغير المادية ذات وضع ختامي ولم تعد تشغل مركز الاهتمام بعدها"<sup>2</sup>. إننا ندرك خصوبية المنهج التكويوني: فهو يعطي البحث مساراً مأسوياً ويوفّر مفتاحاً لتوترات محجوبة ببراعة بين أنطولوجيا [نظرية الوجود من حيث هو وجود] وثيولوجيا [نظرية الموجود الأسمى].

### ب. ما يدخل في هذه الميتافيزيقا الأصلية

مقالة الألف: موجز لتاريخ الفلسفة يتضمن نقد المثل الأفلاطونية (الألف 9). لا يزال أرسطو يستعمل ضمير المتكلم "نحن" كمالو كان أفلاطونينا بعد. خلاف ذلك فإن النقد الثاني للمثل (الميم 4 - 5) يشهد على قطعة حاصلة حيث اللهجة أحد وأكثر تحقيراً. ومع ذلك فإن كتاب الألف الكبير يظهر وقد قام بعد ب مجرد لحجج تم تمييزها من قبل.

فالموازاة مع كتاب "باري فيلوصوفياس" لافتاً من جهة استعمال المنهج التكويوني لتأسيس نظرية في "العلل".

[218] مقالة الباء: تضطلع بإعداد برنامج الفلسفة الأولى وقد سماها "العلم الذي نظبه" ولا يعلن عن نظرية الجوهر المحسوس في مقالات  $Q$ ;  $Z$ ,  $H$ ,  $Q$  ليس تنفيذاً المخطط مقالة الباء. إذ يتوجب بالأحرى البحث عن جواب السؤال الذي طرحته مقالة الباء في مقالة النون. ما هو هذا السؤال؟ إنه سؤال أفلاطوني: ماهي الواقع الموجود حقاً خارج الواقع المحسوس؟

1 - باغر، المرجع نفسه، ص. 204 (AC).

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

هل هي المثل الأفلاطونية؟ وإن لم تكن هي فما تكون؟ إن مقالة الباء تتبع طريقة طرح المعضلات وهي تصوغ منها أربعة حول طبيعة العلم المطلوب وإحدى عشرة حول محتواه. منهج المعضلات هذا مختلف تمام الاختلاف عن منهج أفلاطون، من أجل أنه لا يفضح إحراجاً فعلياً وإنما هو إخراج مأسوي لاحق على اكتشاف الحل. وإذا فهـي معضلات ييداغوجية صرفة.

**مقالات الجيم والهاء 1:** تجيب مقالة الباء (ماعدا الباء 2 - 4)<sup>1</sup> على المعضلات الأربع الأولى حول العلم الذي نطلبـه.

(ملاحظة: لا تتنـمي مقالة الدال إلى هذه السلسلـة إذ هي معجم للحدود يتنـمي إلى الأرسـطية المكتمـلة بعد).

**مقالة الكاف 1 - 8:** وهي تـولـف في حد ذاتها مجموعـاً صغيرـاً، إذ هو مختـصر الباء والهاء، يـشهد على طور الصياغـة الأولى. وهو عظـيم الفـائدة لـلتحـليل التـكـوينـي؛ يقول عنه فـ. يـاغـرـ، إنه "بلـورـ صـرفـ"<sup>2</sup>؛ إن نـظرـية [219] "معـانـي الـوـجـودـ" (الـهـاءـ 2 - 4)، التي كـانـتـ عـلـيـهاـ أـنـ تـسـمـحـ بـإـدـراـجـ نـظـرـيـةـ الـجـوـهـرـ الـمـحـسـوسـ ضـمـنـ فـلـسـفـةـ لم تـكـنـ لـتـبـحـثـ فـيـ الأـصـلـ إـلـاـعـنـ جـوـاهـرـ غـيرـ مـحـسـوسـةـ، لم يتم صـوـغـهاـ بـعـدـ. **مقالة الكاف 8 (1064 - 1065)** مثلـتـ دورـ "الـجـسـرـ" هـذـاـ بـيـنـ المـقـدـمةـ (الـأـلـفـ - الـهـاءـ 1) وـنظـرـيـةـ الـوـجـودـ فـوـقـ الـمـحـسـوسـ [supra - sensible].

وإـذـاـ فـمـابـعـدـ الطـبـيـعـةـ فـيـ هـذـهـ الفـتـرـةـ ماـ تـزـالـ هيـ عـلـمـ الـأـشـيـاءـ غـيرـ المـادـيـةـ.

**مـلـاحـظـةـ:** يـرىـ فـ. يـاغـرـ، أـنـ مـقـطـعـ مـقـالـةـ الكـافـ 1 - 8ـ مـتـقـدـمـ عـلـىـ الـباءـ وـالـجـيـمـ وـالـهـاءـ 1ـ، وـمـعـاـرـضـ لـلـمـيـمـ 9 - 10ـ؛ وـنـحنـ نـسـأـلـ، تـبـعـاـلـذـلـكـ، هلـ يـتـضـمـنـ الـعـلـمـ الـمـطـلـوبـ أـمـ لـاـ جـوـاهـرـ مـحـسـوسـةـ (= إـمـيـةـ)؛ مـقـالـةـ الـباءـ تـسـأـلـ إـنـ كـانـ

1 - وـكـيـاـ سـيـنـيـنـ ماـ يـلـحـقـ، تـدـلـ هـذـهـ الإـحـالـةـ الـمـعـقـدـةـ بـعـضـ التـعـقـيـدـ عـلـىـ مـاـ فـيـ كـتـابـ الـباءـ مـنـ القـطـيعـةـ فـيـ الـفـصـلـ 1ـ وـالـفـصـولـ الـلـاحـقـةـ 2ـ-4ـ، وـالـيـ تـحـلـ مـكـانـاـ مـخـصـصـاـ فـيـ التـطـورـ.

2 - يـاغـرـ، الـمـرـجـعـ نـفـسـهـ، صـ. 208ـ (AC).

ثمة، فضلاً عن المحسوس، وجود فوق محسوس. فكذلك نمرّ من "إما... أو" إلى "ليس فقط... بل".

ومع ذلك فمقالة الكاف توازن بعدُ بين معنيين لمابعد الطبيعة:

- الوجود من حيث هو وجود،

- الوجود من حيث هو غير متحرك، أزلي، متعال.

مقالة اللام: هي أيضاً [باستثناء الفصل 8 المتأخر كثيراً] عمل مستقل بنفسه يتضمن تلخيصاً لـكامل فكر أرسطو، الأمر الذي يبقى نادراً بعض الشيء<sup>1</sup>

مقالة الميم 9: (1086 أ 21 وما يتبعها) - 10: تصدير صغير مليء بالإشارات إلى مقالات الألف، الباء، وإلى مقالة النون.

[220] مقالة النون: ولعلها متصلة بالميم. وهذه المجموعة الميم 9 - 10 + النون، هي التي كان من الممكن تعويضها بالتصدير الأفضل الميم 1، وبالكتلة ميم 1 - 9 الأكمل من النون.

#### خاتمة:

1. إن المحصلة الرئيسية من المنهج التكويني إنما هي في وضع التوتر بين مفهومين لمابعد الطبيعة ضمن منظور تطوري:

- موضوع مابعد الطبيعة حسب المفهوم الأول يتميز عن موضوع الطبيعيات والرياضيات بكونه غير متحرك وأنه مستقل بنفسه (1026 أ 13)؛ وحينئذ فمابعد الطبيعة علم فوق العلوم الأخرى ولكنه مقارن لها: إنها علم "الجنس الأشرف"، الوجود الأعلى، وباختصار فإن ما بعد الطبيعة هي الشيولوجيا.

- أما حسب المفهوم الثاني فإن مابعد الطبيعة هي علم الوجود من حيث هو وجود وكل العلوم تستقطع موضوعها بحسب منظور معين (من حيث هو في مادة أو من حيث هو قابل للقياس). إن القطيعة ليست قائمة بين المحسوس

1- انظر نقد مانسيون، في نوينز، Nuyens، مرجع مذكور ص. 26 (AC). [والعنوان الدقيق لـكتاب مانسيون، هو : هو : Introduction à la physique Aristotélicienne وقد نشره l'Institut supérieur de philosophie في لوفان، 1913، وأعيد طبعه طبعة مزيدة في 1987].

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

وفوق المحسوس وإنما بين الوجود بما هو كذلك والوجود من وجهة نظر خاصة. فالميافيزيقا هي أنطولوجيا أي نظرية عامة في الوجود وفي أنواعه. حينها يمكننا القول إن الفلسفة الأولى تتحرك من القطب الشيولوجي [الأكثر أفلاطونية] نحو القطب الأنطولوجي [الأكثر أرسطية].

2. إن منهج «فرنار ياغر» لم يتعرض لنقد جدي لا في مبدئه ولا في معالمه الكبرى<sup>1</sup>. فما وقع الاعتراض عليه هو الكرونولوجيا [221] لا المعنى العام للتطور؛ وهذا يكفي لبحثنا. لقد أبدينا اعتراضاً على اعتبار الفلسفة النظرية متسمة بالأساس إلى المرحلة الوسطى وعلى أن مرحلة النضج، حين الإشراف على اللوقيون، هي الأكثر اهتماماً بالتجربة وبالثقافة. كذلك كنا، اعتراضنا على «فرنار ياغر»، أحقرص على تقريب اكتمال ما بعد الطبيعة من مرحلة النضج وخلاف ذلك على تقديم الأعمال المنطقية والطبيعية وتلك التي تخصل التاريخ الطبيعي وتاريخ الثقافة. إن الرؤية التي تجعل «أرسطو» سائراً من طور ميتافيزيقي إلى طور تجريبي هي نكتة الاعتراض القصوى.

فإن كان ذلك كان السؤال المتعلق بالمضمون قائماً كله على معرفة ما إن كانت التوترات التي كشف عنها المنهج التكويني ونشرها على مدى الزمان تناقضها هادماً «لنسق» «أرسطو». وليس بواسع هذا السؤال أن يجد له حلّاً بواسطة المنهج التاريخي بل بفهم باطنى للأثر ومناظرة للمشروع ولإنجازه.

نعتبر هذا المشروع إذاً كما: 1. يطلب، بواسطة التاريخ (مقالة ألف)، 2. كما يتدرّم، بواسطة المنهج «المعضلي» (مقالة الباء)، 3. وكما يطرح على شاكلة برنامج (مقالات الجيم والهاء 1).

---

1 - انظر ضمن «نوينز»، مرجع مذكور ص. 17 - 25 ملخصاً للتقديرات عمل «ياغر»، (AC).



[222] الفصل الثاني

## الفلسفة: قصدها وذكرياتها

ترجمة: محمد محجوب

لقد وضع ناشرو «أرسطو»، في رأس الميتافيزيقا، مقالة الألف الكبرى التي تمثل مدخلاً إلى الفلسفة بواسطة تاريخها. وبمكتنا، نحن أيضاً أن نبدأ هذا المبدأ، وذلك لأنّه أولاً مبدأ لا شكّ مُزامن لكتاب περὶ φιλοσοφίας الميتافيزيقا، ثم لأنّه يبلغ ذروته في الفحص التقدي للأفلاطونية، وأخيراً أنه يمكننا خاصة من مباغتة ما هو معنى الفلسفة نفسه. وإنما بعين هذا المعنى يتصل «أرسطو، بأفلاطون، رغم نقد الأفلاطونية. لذلك يمكننا القول إنّ نقد الأطروحات الأفلاطونية يتم داخل «قصد فلسيٍ» يظلّ أفلاطونيا بالأساس.

فمخاطط «أرسطو» نفسه في مقالة الألف ذو دلالة. ذلك أنّ «أرسطو» لا يقبل على تاريخ الفلسفة إلا وقد شرع وجهته من قبل. فتاريخه للفلسفة ليس تاريخ مؤرّخ؛ إذ لا ينفصل تاريخ الفلسفة عن عين مشروعها. فهو مشروع يضع نفسه أولاً في مقام نضجه ثم يستنقذ من بعد ذلك نفسه من عين طفولته. [ولنلاحظ عرضاً، أنّ هذا الوضع يطرح كلّ معنى تاريخ الفلسفة الذي لا يمكنه إلا أن يكون عملاً فلسفياً].

[223] 1. القصد الفلسفى:

ثمة وحدة للغرض الفلسفى عند أفلاطون وأرسطو، وهذا الغرض هو علم المبادئ والأسباب الأولى. فلا يجب التفريق بين الفصل الأول والفصل الثاني من كتاب الألف من الميتافيزيقا الذي يعرّف ضمن نفس واحد العلم بأنه معرفة الأسباب، ويعرف "العلم الذي نبحث عنه" بأنه معرفة ما هو أولى ضمن نظام المبادئ والعلل.

"إن هدف نقاشنا الزاهن هو أن نبين أن كلّ واحد مثا يعني بما يسميه حكمة ما يعالج الأسباب الأولى والمبادئ الأولى" (الألف، 1، 981 بـ 27).

أ. القطعية بين العملي والتظري

يفُقِّطُ تقريرُ الفلسفة الذي يمثل بداية مقالة الألف على أرضية الترافق الأفلاطونية بالأساس: المعرفة من أجل المعرفة. فأول كلمات الميتافيزيقا: "يرغب كل الناس بالطبع في المعرفة". وإن "أرسطو، ليجد هذه الغريزة حتى في الرؤية وفي فضول الرؤية، وإذا كان [أرسطو] يجري أمره على ضرب من [عرض] نشأة العلم انطلاقاً من المحسوس [وهو، فيما يبدو، إجراء منافق للأفلاطونية اعتبره بعضهم "تقدماً غير مباشر للأفلاطونية التي يرجع العلم وموضوعه عندها إلى العالم المتعالي"]"، فإنَّ هذه النشأة هي انجاس: فيختزل الحيوان في الصور وفي الذكريات: [224] " فهي [الحيوانات] لا تشارك إلا مشاركة هزيلة في المعرفة التجريبية، في حين يرتفع الجنس الإنساني إلى حد الفن والاستدلال". إنَّ قطع مسافة هذه المستويات ([إمبريا، ٢٧٧، لوغسموس]<sup>1</sup>] ليس أبداً جينيالوجيا للمنطق، ولكنَّه تعليم [jalonnement] خط انجاس، لعله انجاس متدرج، إلا أنه بكل تأكيد انجاس غير قابل للإرجاع في ديناميته؛ فالذكري تعضّد في التجربة (المشودة إلى الـ<sup>٣٥ti</sup>)، ثم تتجاوز التجربة

1 - تريكو، [Tricot]، الميتافيزيقا، ص. 4، الهايمش [يتعلق الأمر بترجمة ج. تريكو، الخامسة لشروحه وتعليقاته، باريس، فران، 1933، طبعة جديدة سنة 1953]. وهي الترجمة التي يستشهد بها الدرس عموماً، ولكن دون التقييد بها أجياناً.

2 - ثُقراً : تكفي.

3 - ثُقراً : هو في ("أنه"، بمعنى تجربة الكيان وإثباته، بخلاف *التياترا*، "الليادة").

نفسها [متحولة] إلى تقنية بواسطة الحكم الذي صار بعد كلياً، ولذلك [يظل] حبيس الممارسة؛ وأخيراً فإن العلم يتجاوز "التقنية" بواسطة معرفة السبب، معرفة "الديوتي". فالإحساس يظل صامتاً حول اللماذا؛ وأما العلم، وهو مزامن التعليم، فيظهر لـأرسطو، وكأنه ثمرة زمن الفراغ وثمرة الدهشة. لا بد أن نفهم الفهم الجيد لهذا الانقطاع المضاعف، وقت الفراغ والمناسبة السوسيلوجية، إذا أمكن القول. "لقد كانت مصر مهد الفنون الرياضية، لأنهم كانوا يخوضون طبقة الكهنوت بأوقات فراغ أكثر"، (الألف، 1، 918ب-24). هكذا يبدو القتيس رجل وقت الفراغ.

إن الدهشة، بما هي انفاساً عن الفعل ومهارة الفعل، وبما هي [حرية التراجع للملاحظة]، هي مرتبطة ارتباطاً جوهرياً بسؤال لماذا؟. ليس ثمة ما هو أكثر أفلاطونية من هذا، مادام الاندهاش يصدر عن ثياتيتوس، 155د. وإنما أفلاطونيا يردد أرسطو؛ وفي الواقع، فإن الاندهاش هو الذي دفع، كما يدفع اليوم، أوائل المفكرين نحو التأملات الفلسفية" (الألف، 2، 982ب-12)، وما يليها حول دور المعرضة الذي سيشغل كامل مقالة الباء). [225] لذلك فإن أرسطو، أكثر إحساساً بتصور العلم عن الأساطير منه بتصوره عن التقنيات ضد "هيرودونس" والمحدثين، أمثال "برغسون". "فالفيلوميثوس"، بوقت فراغه وبردته على الجهل الذي يعمقه الاندهاش، هو قريب "الفيلوسوفوس" [982ب-20]. إن قطيعة الفراغ عن الاندهاش هي عين قطيعة العملي عن النظري.

## ب. القطيعة بين الحرّي [servile] والعبودي [libéral]

تساوي هذه القطيعة الأولى هي نفسها قطيعة الحرّي والعبودي، وهي قطيعة سياسية [راجع الألف، 2، 982ب-25-27]. ويجد المرء ثمة أيضاً القناعة بأن التفوق الحقيقي بين الناس تفوق ثقافي لا تفوق بالقوة أو بالمهارة. فالذى يثير "الإعجاب"، والذي يصير "متفوقاً" على الآخرين، والذي يعتبر "أكثر حكمة"، هو ذاك الذي

1 - في هذه العبارة شيء من المحرق. ففي هذا المقطع من ثياتيتوس نقرأ ما يلي : "ليس للفلسفة من أصل غير إحساس الاندهاش" عن الترجمة الفرنسية : شمبريي، GF-Flammarion، 1967، ص. 80.

يندهش والذي يعرفُ السبب. إنَّ أرسطو، يتصرَّ بكلَّ سهولة بالإجماع المكْلَي حول كرامة الحكمة بهذا المعنى؛ فيكتفينا مؤونةً أي دليل آخر.

### ج. الإلهيُّ و"الإنساني يافراط"

لذلك كان "النظريُّ"، و"الليبراليُّ" [الشريف، الرفيع] هو بآخرِ "الإلهي": فالعلم الإلهي الأقصى هو كذلك الأرفع شرفاً، ووحده العلم الذي نتحدث عنه ينبغي له أن يكون، عن حَقّين لا عن حقٍ واحد، هو العلم الإلهي الأقصى؛ ذلك أنَّ العلم الإلهي هو في آن العلم الذي لعله من الأفضل أن يكون للإله، والذي لعله يعالج الأشياء الإلهية" [الألف، 2، 983أ 5 - 7]. سيلاحظ المرء تماهيَ موضوع الفلسفة مع الإله، أي مع الموجود الأول [وفي متداول الرأي، فإنَّ الإله هو سبب كلِّ شيء، وهو موجود أولٌ]، وليس مع الوجود بما هو وجود؛ وهذا أيضاً يشهد على العلاقة مع أفلاطون.

[226] وليس يمكن للمرء أن يكون أقرب من هذا إلى أفلاطون: فمواقفات [الإلهي] [harmoniques] هي، كما عند أفلاطون، اللازمنية وكمال سكون النفس التي تعرف [انظر كذلك كتاب النفس، 1، 32 32 وما يليها]. وسنرى في نظرية العقل أنَّ فعل التَّعْقُل [pensée] لا تلحظه الحركة والصِّيرورة. "فالعقل أشبهُ بسكون وتوقف منه بحركة، وكذلك شأن القياس. ومن جهة أخرى فليس من السعادة القصوى أن يكون الأمر صعباً أو قسرياً؛ فإذا كانت حركةُ النفس نقىض ماهيتها، فإنها ستُحرِّك على التَّقييض من طبيعتها". وجاء في السِّماع الطِّبِيعي VII، 4، 247 بـ13: "إنَّ العقل يعرف ويتعقل بالسكون والتوقف". فتحن فعلاً إذاً على خطِّ محاورة مينون التي قارنت العلم بمعرفة "مكبلة"، مختلفة عن "الظن" الذي لا يعرف الاستقرار كشأن تماثيل ديدالوس.

### 2. الفلسفة وماضيها:

لتاريخ الفلسفة، كما يفهمه أرسطو، شرطان مسبقان. أولاً لأنَّها مسبوقة بوضع لمعنى الفلسفة أو قصدها: الفلسفة هي علم المبادئ الأولى والأسباب الأولى. وثانياً لأنَّها تفترض النظرية الأرسطية المخصوصة، نظرية العلل الأربع:

فكتاب الميتافيزيقا يتفصل هنا مع كتاب السمع الطبيعي ويفترضه: وهذه ملاحظة هامة، لأنه إذا لم تكن نظرية الجوهر، في بلورتها الأولية إن لم يكن في شكلها النهائي، داخل الميتافيزيقا على نحو أصلي، فإن الميتافيزيقا تفترض على [227] الأقل المبادئ الأساسية للمعرفة الفيزيائية. فما هو انعكاس هذا الانشغال على إعادة البناء التاريخية التالية؟

لا تمثل مقالة الألف من الميتافيزيقا محاولة لقياس الفلسفات الأخرى بحسب إشكالياتها المخصوصة بها، وإنما بحسب إشكالية [أرسطو] (الميتافيزيقة والطبيعة): وعلى نحو أدق، فإن [أرسطو] يستبعد أن تكون الفلسفات الأخرى قد طرحت مشكلاً غير مشكله، لأن مشكله هو، إذا أمكن القول، المشكّل ياطلاق. ومن ثم فإن الفلسفات السابقة لا يمكن أن تكون إلا انحرافات أو ترسّمات [ébauches] لفلسفة [أرسطو]: فإذا ما نقلناها إلى لغة [أرسطو]، لزمهما أن تبدو بمثابة السهو عن علة من العلل، والاعتبار المركيز على علة أخرى، وباختصار بمثابة ضرب من عدم المطابقة لنسق العلل في كليته وفي عمارته. فلنعتبر أربعة أمثلة مختلفة من هذه المعالجة لمفكري الماضي.

أ. تبدو الفلسفة الإيونية، في الرطانة الأرسطية، اختراً لـكل العلل في "العلة المادية"، وأقنة للمادة التي وقع رفعها إلى شيء في ذاته، في حين هي ليست في الواقع، أي في الفلسفة الأرسطية، إلا مجرد مضاد للصورة المعقولة. وفي داخل الفلسفة الإيونية، فإن تنوع الفلسفات يعود إلى تبادل المواقع بين هذا المبدأ المادي وذاك: الماء، الهواء، وإلى نقاش حول عدد المبادئ المادية: [هل هو] واحد؟ أو أربعة [إينابادقليس، Empédocle]؟ أم عدد لانهاية له [أناكساغورس، Anaxagore]؟ إنه لحقاً سرير بروكروست [Lie Procruste] لا تخرج منه الفلسفة الإيونية الكثيفة إلا منقوصة مبتورة.

ب. وأما تقدم الفلسفة فسيكون على العكس من ذلك [بضرب من] "إكراه الحقيقة نفسها" [وكذلك جاء] قبل هذا الموضع بقليل [228] "أنهم عند هذا الحد من مسيرهم قد سطّر لهم الواقع نفسه طريقهم وحملهم

على بحث أعمق<sup>1</sup>، أعني البحث عن "الماذية [le pourquoi] التغيير" التي لا تفسرها الماذة. وإن أناكاساغورس، وصاحبه النوس اللذين كان تحدث عنهما أفالاطون، من قبل، في محاورة فيدون، ليشهد بهذا الإكراه. وهكذا فإن الحقيقة تشق لنفسها طريقة عبر التاريخ، وليس التاريخ حدثا عارضا يقدر ما هو حدوث للحق. وهكذا يستطيع مؤرخ الفلسفة أن يحكى [ها] وأن ينقد [ها] في نفس الوقت. فظهر أناكاساغورس، الذي "نظم كل الأشياء" بواسطة "النوس"، وحيدا في حسه السليم أمام هذيان أسلافه [الألف، 3، 984ب]. فالتاريخ ومنطق الأشياء متطابقان في هذا الحكم.

وانما يتم هذا الحدوث نفسه بضرب من الاستشعار الغامض: فالفلسفه الأول قد لامسوا الحق، مثلما يفعل في المنازلات الجنود المبذؤون الذين يحملون [على مُنازليهم] في كل صوب، ويوجهون لهم ضربات كثيرة ما تكون صائبة يغير علم" [الألف، 4، 1985 - 14 - 17]. فما يمكن العلم هكذا من حدوثه إنما هو إذا تفسير - فائز للأسباب [في معنى فك تلازمها]. وبدأ هذا التفسير - الفائز بالتمييز بين السبب المادي والسبب الصوري: من هنا الدلالة الاستثنائية لأنبادقليس، ولأناكاساغورس، في نظر أرسطو. وإن هذا يظهر لدى خاتمة مقالة ألف التي تستعيد، من تحت نقد أفالاطون، كاملا حرّكة مقالة ألف [راجع الأسطر الإثنى عشر الأولى من ألف 10].

ج. ولكن هذا الاصطفاف الذي لجميع الفلسفات وراء إشكالية وحيدة، أي وراء "أيتيولوجيا"، يبدو على قدر فريد من العسف في حالة الفيثاغوريين، [229] وهو أمر تزداد أهميته لاسيما وأن أرسطو يلحق أفالاطون بالفيثاغورية، إما بنسبته إليهم نسبة حقيقة، أو بمجرد الشبه بهم [الألف 6]. فـأرسطو يقول صراحة إن فحص الفيثاغورية سيتّم في الأفق الدقيق للبحث عن المبادئ: "لقد عالجنا بمزيد من الدقة كل هذه النقاط في غير هذا الموضوع. ولthen نحن عدنا إليها، فلذلك نتعلم من هؤلاء الفلاسفة أيضاً ما يضعونه مبادئ، وكيف تقع مبادئهم تحت العلل التي عدّنا" [الألف، 5، 1986 - 12 - 15].

1 - الألف، 3، 984، 18-أ.

سيحمل الفيثاغوريون إذا على الطبيعين، "فَهُمْ أَيْضًا" [17 - 16، 986] لا يعرفون غير العلة المادية: سيكون العدد ضرباً من السبب المادي، وما عدا ذلك سيكون "باتي كاي هِكَسِينش" [تغيرات وأحوالاً] لهذه المادة. ويحاول تجاوز الشرح أن يتبيّن ما إذا كانت العلة الفاعلة، أو ما تُحسّن ضبابياً من العلة الصورية، حسب عبارة "روس"، تدخل ضمن عنوان الـ "باتي كاي هِكَسِينش". وعلى كلّ حال، فإنه لمّا يُشكّل على المرء أن يوفق بين هذا التأويل الذي يلقى بالفيثاغورية إلى جهة الطبيعين، وذاك الذي يجعل من الأعداد نماذج.

ولا يسلّم أرسطو من حرج الشّعور بأنه من العسير أن يستقدم إلى عين إشكاليته، إشكالية العلل الأربع، التمييزات الفيثاغورية: المحدود واللامحدود، الشفع والوتر، والواحد والمثير، واليمين واليسار، إلخ، أي تضادات أساسية، يمكن أحد حدودها مبدأ نظام، وكمال، ومبدأ حد، ويكون الحد الآخر مبدأ فوضى، ولا محدودية، ونقصان [راجع اعتراف الحرج في الألف، 5، 986 بـ 5-7]: "أَمَا عن الكيفية التي يمكن بها إرجاعها إلى العلل التي تحدثنا عنها، فذلك ما لا يبدو أنّ هؤلاء الفلاسفة قد نصدوه واضح التفضيد؛ ومع ذلك فإنه يبدو أنّهم يرتبون عناصرهم تحت نكرة المادة، مادام الجوهر، عندهم، إنما تقوم من تلك العناصر من حيث هي [230] أجزاء محاباة لكل الأشياء".

د. وأشارت من ذلك إبراجاً لأرسطو، حالة "برمانيدس": ففي الحركة والكثرة يلغى مشكل "المبدأ" و"السبب": لذلك لا بدّ من القول "إنّ مجادلة نظرياتهم لا يمكنها بأيّ حال أن تدخل في إطار فحصنا الراهن عن العلل" [الألف، 5، 986 بـ 13]. فـ "برمانيدس" لن يدخل ضمن الرسم الأرسطي للتاريخ، إلا بضرب من عدم الاتساق، أعني أنه سيدخله من "طريق الظنّ" المعروفة التي تعيد إدخال تعدد المحسوس من جديد: وتلك لعمري علامة عند "أرسطو، على "وطأة الواقع" (الموضع نفسه، 986 بـ 31)<sup>1</sup> التي سبق أن أؤمننا إليها في خصوص نوس "أناكساغورس" ،

1 - انظر أعلاه، ص. 228.

## 3. نقد الأفلاطونية:

أ. سؤال مسبق: ما الذي فهمه أرسطو، في الأفلاطونية؟ فكامل نقده يبدو في الواقع محكمًا بعين قراءته لـ«أفلاطون». ولا بد [لذلك] من اعتبار الخاصيتيين الموليين:

- فالأفلاطونية التي يصورها أرسطو، هي أولاً أفلاطونية دغماتية وساذجة، قد تكون هي فلسفة "العالم الخلفي" التي يستهزئ بها (نيتشه)؛ هي ضرب من شيئاً [chosisme] للأفكار. وإن الكيفية التي يتمثل بها دوافع الأفلاطونية هي بعدُ كيفية ذات طابع مخصوص [مقالتا الألف والباء]: فمطلع «أفلاطون، هيرقلطي» [عبر أستاذة إقراطيلوس]، «الأشياء المحسوسة هي دوماً في سيلان دائم فلا يمكنها أن تكون موضوعات للعلم». وبضيف أرسطو، في موضع آخر<sup>1</sup> [إن «أفلاطون» سيظل وفي هذه النظرية]. فـ«أفلاطون» هو الفيلسوف الذي يئس من حقيقة المحسوس، ولجأ، على حد عبارة فيدون، نحو "المثل". إنه باختصار الفيلسوف الذي نشد الواقع الحقيقي في موضع آخر، ويمثل لقاء «سocrates، ثاني الدوافع»: فقد علم «سocrates»، «التعريف» و«البحث عن الكل». ولكن «تكوينه الأولي»، [أعني تكوينه الهيرقلطي] قد تأدى به إلى اعتبار أن «هذا الكل لا بد أن يوجد في وقائع من صنف غير الأشياء المحسوسة»<sup>2</sup> [الألف، 6، 987ب، 15 وما يليها].

ومن اللافت أن يكون التلاق بين أرسطو، وأفلاطون، قد اترسم بعد في هذا التأويل لدوافع الأفلاطونية. فـ«أفلاطون»، قد يئس من الواقع المحسوس؛ أما أرسطو، فقد راهن أو التزم بعكس ذلك: فثمة علمٌ ممكن بالأشياء المحسوسة؛ وإنما لذلك كان السماع الطبيعي منذ المقالة الأولى من الميتافيزيقا هو الذي يغير الميتافيزيقا أطر تفسيرها، أعني "العلل الأربع". إن هذا الرهان المختلف هو عين ما يفسر عدم فهم أرسطو، ذلك أن أنموذج

1 - هي نفس الجملة في الألف، 6، 987، أ، 33-34.

2 - لقد استعمل تريكيور الذي يشهد ريكور، بترجمته على ما يبدو عبارة "êtres" (ال موجودات) عوضاً من عبارة "الأشياء" (les choses) (Metaphysique t. 1, Paris, Vrin, 1991, p.30). وهذه هي الطبعة المختصرة بالمقارنة مع الترجمة التي ظهرت أول مرة في 1933. ونذكر أن شواهد ريكور، المأخوذة من تريكيور ليست دائماً حرفية.

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الوجود [existence]، إذا جاز أن نتكلّم هكذا، متوهّج أصلياً ضمن أبعاد مختلفة؛ فهو عند أرسطو، قريب منا، وهو هنا. وهو، عند أفلاطون، هناك. ومذاك لم يعد يمكن أن يظهر «أفلاطون» إلا بمظاهر الفيلسوف الذي أعطى المعقولات وجودا [existence] لا يليق بغير الأشياء، والذي أفرغ المحسوس من واقعه، بضرب من التخيّل الهيرقليطي كما سيقولون، لنقل الواقع «هناك».

إنما باشتدّ التعبير سذاجة تصوّر الأفلاطونية، بتعابير كتلك التي كان «أفلاطون» نفسه [232] ينسبها إلى أصحاب الصور في محاربة السفسطاني، أو إلى سقراط، في محاربة برمانيدس: المثل «مفارة» للمحسوس، والأشياء المحسوسة «المشاركة بالاسم» تشارك فيها «محاكاة» شبيهة بمحاكاة الفياغوريين [«film يتغير» كما يقول «أرسطو»، «سوى الكلمة»]. ومن العجب أن يتّأثّر لـ«أرسطو»، أن يقول «إلا أن مشاركة المثل هذه أو محاسكتها، ما قد تكون طبيعتها؛ فذلك مبحث ظلّ بغير حسم» [الألف، 6، 987 ب 12 - 13]. هو عجيب إذا ما تذكّرنا نقد مختلف التمثّلات التصويرية للمشاركة في برمانيدس. وبالجملة، فقد ظن «أفلاطون»، أن تلك التأويّلات الغليظة للمشاركة هي مجرد كاريكاتورات كان بإمكانه أن ينفك عنها؛ ولكن «أرسطو» وجد في هذا الكاريكاتور وجه «أفلاطون»، الحقيقي.

- الملحق الثاني: لا يكفي أن الأفلاطونية تؤخذ في ملفوظها الأقلّ نقدية والأكثر دغمائية، بل يقع إسقاطها على عين مستوى إشكالية تفسير الواقع المحسوس الأرسطية؛ أي «أفلاطون» ساعياً إلى إدراك أسباب الموجودات المحيطة بنا» [الألف، 8، 990 ب 1]. ولا ينبغي في الحقيقة أن نغفل عن أنّ هذا النقد إنما يردُّ على نحو جانبي في مقالة الألف التي يسيطر عليها منذ فصلها الثالث تعديّد «الأسباب الأربع»؛ كما يذكّر الفصل السابع [ما بين «العرض» و«النقد»] مجدداً بأنه «لا أحد من بين أولئك الذين عالجو مشكل السبب قد نصّ على ما لا يندرج ضمن الأسباب التي عدّناها في «السماع الطبيعي...»» وبأنّ الأفلاطونية هي أكثر [الفلسفات] اقتراباً من «المائية» [quiddité] ومن «الجوهر الصوري»؛ وأخيراً يختتم الفصل العاشر، بعد نقد «أفلاطون»، قائلاً: «أنّ الأسباب التي [233] عدّناها في السمع الطبيعي هي عين تلك التي بحث

عنها في ما يبدو كـ الفلاسفة، وأنه لا يمكننا، فيما خرج عن هذه، أن نسمى غيرها، فذلك ما أظهرت بدهاته الاعتبارات السابقة...<sup>1</sup>.

ومن ثم، فإن "ال فعل الفلسفـي" الأفلاطوني يظل غير معروف. فإذا صح أن الإشكالية الأفلاطونية هي إشكالية إمكان المعنى، ولللغة باخـرة، فإنه هذا المشـكل يـُرـد [est réduit] إلى مشـكل "أرسـطـو"؛ وهو مشـكل الواقع المحسوس منظوراً إلـيه في الـ "دـُبـورـيـ" ، (في لمـاذـيـته)، لا في حضـورـه الخامـ، في الـ *ti*. إنـ هذا أمرـ مهمـ لفهمـ نـقـدـ "أفـلاـطـونـ"؛ هو نـقـدـ لا يـمـكـنـهـ أنـ يـتمـثـلـ فيـ غـيرـ هـذـاـ: إـظهـارـ فـشـلـ أـفـلاـطـونـيـةـ سـاذـجـةـ فيـ مـواجهـةـ الإـشـكـالـيـةـ الأـرـسـطـيـةـ.

بـ. ومن ثم يـمـكـنـاـ أـلـاـ نـمـكـثـ طـوـيـلاـ معـ نـقـدـ "أـفـلاـطـونـ"ـ هـذـاـ. فـمنـ غـيرـ المؤـكـدـ أـنـ يـمـكـنـاـ أـنـ نـتـظـرـ مـاـ كـانـ يـتـظـرـ مـنـهـ روـبـانـ [Robin]ـ فيـ كـتـابـهـ "نظـرـيـةـ المـثـلـ وـالـأـعـدـادـ الأـفـلاـطـونـيـةـ حـسـبـ أـرـسـطـوـ"ـ [1908]ـ، أـعـنـيـ الفـصـلـ بـيـنـ إـخـبـارـ "أـرـسـطـوـ"ـ، الأـصـيـلـ عـنـ "أـفـلاـطـونـ"ـ، وـبـيـنـ "ماـ يـدـوـ مضـافـاـ لـغـاـيـةـ مـذـهـبـيـةـ وـشـجـارـيـةـ".ـ فـلـيـسـ النـقـدـ هوـ الـذـيـ يـقـفـ فـيـ الـحـقـيـقـةـ عـلـىـ أـرـضـ أـرـسـطـيـةـ،ـ وـإـنـماـ مـنـ قـبـلـ ذـلـكـ تـأـوـيلـ الأـفـلاـطـونـيـةـ وـتـأـوـيلـ قـصـدـهاـ الـفـلـسـفـيـ الـذـيـ لـهـاـ.

ويـقـدـمـ روـبـانـ، علىـ ثـلـاثـةـ مـفـاـصـلـ، نـقـدـ المـثـلـ الأـفـلاـطـونـيـةـ [بـصـرـفـ النـظرـ]ـ عـنـ مـنـاقـشـةـ ماـ بـعـدـ الـرـيـاضـيـاتـ الـتـيـ لـعـلـهـاـ كـانـتـ مـوـضـعـ التـعـلـيمـ الشـفـوـيـ لـ"أـفـلاـطـونـ"ـ،ـ [2]

1. افتراضـ الـكـلـيـاتـ
2. خـلـفـ الـمـشـارـكـةـ
3. التـحدـيدـ الـلـامـتـمـاسـكـ لـحـقـلـ المـثـلـ.

[234] لا يـتـعلـقـ الـأـمـرـ بـأـنـ نـسـتـأـنـفـ هـذـاـ الـفـحـصـ الـمـدـرـسـيـ لـحـجـاجـ هـوـ نـفـسـهـ مـدـرـسـيـ جـداـ صـادـرـ عـنـ "أـرـسـطـوـ"ـ،ـ إذـ يـرـدـ عـلـىـ "أـفـلاـطـونـ"ـ هـوـ نـفـسـهـ مـدـرـسـيـ جـداـ.

1 - 10 993 أـلـفـ 10،

ومن الأنفع كثيراً أن نحاول مbagحة الموارد الأرسطية المخصصة للنقد.  
وهكذا:

1. فإنَّ نقد تشبيه الكليات يفترض من ناحية أنَّ الواقعية التي يخلعها أفلاطون، على المثل هي نفس ما يعترف به أرسطو، للجوهر الفردية. ففعلاً مثل ساعتها كجوهر فردية: [ويكون] تحقيقُ الماهيات هو جوهرتها. ومن ناحية أخرى، فإنَّ ما يسميه أفلاطون مثلاً هو ما يسميه أرسطو، إما "كليات" [universaux]، أو "ماثيات" [quiddités]. و تستدعي هذه التقطة الثانية تفسيراً: فمن كلمة "الكليات" يقصد أرسطو، تراتب الأجناس والأنواع طبقات لفکر رتاب، وهي طبقات تتراوح من الأجناس الأعلى إلى الأنواع الأحط. ويتفق أرسطو، مع أفلاطون، للقول بأنه لا برهان ولا علم إلا بهذه الكليات [مقالة الباء، 4، 1999، 24 - 32]. ولكنَّ الكلية خارجية وعارضة بالنظر إلى ماهية الشيء؛ وبعبارة أخرى فإنَّ المحمول إذا ما تردد على كثيرون من الحوامل [الفردية]، لم يكن ذلك مرسوماً في الماهية التي يمكنها مبدئياً أن تكون ماهية شيء واحد. فالكلية هي إذا عرضٌ للشيء لا الشيء. ولكنَّ هذه الحجة لا تفهم لمن لا يعرف أنَّ الواقع عند أرسطو، هو حامل الحمل لا المحمول. فليس الجوهر على وجه الدقة إلا ما لا يمكن حمله على غيره، ما لا يكون محمولاً أبداً، بل هو حامل دوماً. هكذا يقع مؤشر الواقع على الشيء الذي يحدث له هذا الأمر أو ذاك. فتبعد الأفلاطونية ساعتها كضرب من المسيحية إذ تُعامل ضمنها الكليات كمالاً لو كانت أفراداً منفصلة، وكما لو كانت [235] فرديات بدئية، في حين ليست هي إلا طبقات حمل [إسناد]. إنَّ تنافر الكلية والجوهر يجري من تحت النقد بأكمله [راجع الباء، 6، 1003، 13 - 7؛ الكاف، 2، 1060 ب، 21؛ الميم، 9، 1086 ب، 21؛ الميم، 9، 1086 ب، 32 - 35].

ويبقى أنَّ المثل ليست "أجناساً" كلية، وإنما هي عين مائة الأشياء، وفي لغة أرسطو، فإنَّ المائة هي الـ *to ti ḥ̄n einai* [تُوتِي آن أيناي]، أي حرفيتاً "ما كان" [معطى] أن

1 - وهكذا خصصنا الماهية لترجمة *essence* والمائة لترجمة *quiddité*. وتجدر الإشارة إلى معجم سهيل عحسن افنان، الفلسفي التاريخي، بالعربية والفارسية، دار المشرق بيروت، 1969، ص. 276، وهو يثبت هذه الترجمة [المائية] للعبارة الأرسطية لدى كل من أسطاث، واسحق، وناعمة، والكندي، وغيرهم، وإنما اعتمدناها للتفرق بين كلمتين هما في الأصل متداوختان. (م.م.)

يكون" [نشرح العبارة نفسها لاحقاً، فلننهم على القصد بغير مداورة]. إن المائة هي الجملة الموحدة لعناصر التعريف، وهي مخصوص المعرف، وهي ما يسميه كاميل التقليد الغربي "المائية" أو "الطبيعة" التي للشيء، والتي نعثر على شرحها في الميتافيزيقا، مقالة الزاي، 1031 أ<sup>12</sup>. إن ما يجوهه أفالاطون، يجعل التعريف "مفارقاً" هو في عبارة أرسسطو، الـ "تي آن أيتاي" الذي [236] يمثل ماهية المعرف ومائته [رويان]. وإننا ها هنا لفي النقطة التي يعمل عندها أفالاطون، وأرسسطو، كلّاهما فلسفة صورة أو فلسفة مثال، ولكن المعنى الذي يعطيه كلّ منهما للصورة يقصي المعنى الذي يعطيه الآخر لها. فالمثال الأفلاطوني أو الصورة هو وحدة دلالة، وحبة معنى؛ وأما الصورة الأرسطية فمبدأ كيان، أو هي، إذا ما جاز لنا التعبير، وحدة كيان، وحبة كيان. وهي منذ التعريف الأول للعلل الأربع في الألف 3، أول ما يست Mime أرسسطو، من العلل الأربع تحت الأسمين المترادفين: أوسيا أيديكي [الجوهر الصوري]، أو "توتي آن أيتاي" [المائية].

فإذا ما نقلنا المثال الأفلاطوني إلى اللغة الأرسطية، تمثل عيب الأفلاطونية في قطع "مائية الشيء نفسه" أي في رفع الصورة عن المادة، وهو ما لا معنى له، مادام الواقع هو المركب العيني من الصورة والمادة، وهو الفرد الذي ها هنا، في لامقسومية معناه وحضوره. وفي فلسفة فردية عينية أنموذجها هو الكائن العضوي، فإن الفرد الحي أو الصورة، لا يمكنها إلا أن تكون محابية للمادة. أمّا تحقيقها على حدة فيعني أنها تعامل بمثابة الجوهر ما ليس سوى "طبيعة" الجوهر عينها. إن مائية الشيء والشيء أمرٌ

1 - فإذا ما أردنا أن نحصر العبارة عن قرب، تعين علينا أن نترجم مع [القديس توما] [De l'ente et de l'essence]: quod quid erat esse. "ما كان أعطي لشيء" ما أن يكونه "حسب تريكيو".

[La Métaphysique d'Aristote , traduction, introduction et commentaire, 2 vol. , p. 23, n. 3.] أو ما لا يمكن للشيء، إلا يковنه [رافيسون، Ravaission]، تعريفه الكامل دوننا إحالة على هذا الأمر الخارجي أو العرضي: أن هذا المعنى هو أيضاً معنى شيء آخر. [ملاحظة: لم يتم استعمال الماضي في "تي هان أيتاي"؟ هل هو ماضٌ فلسفى يفترض أننا "كنا نقول"؟ هل هو ماضٌ الدوران في الزمن الفاتت؟ أم هو سبق الصورة على المركب؟ إنها ذكرى أدية [طفت] من أنتيستانس، الذي كان يعزف اللوغوس على أنه "هو توقي آن، هي إستي، ديلون" δήλων θέτει τότε.

[بول ريكور] وتعني ديلوس: "الواضح، البديهي، الجلي". ولكن الجملة ساعتها تصبح أقل قابلية للتترجمة، أي تقريرها، إذا ما التصقنا بتريكيو، "Ce qu'il lui [au logos] était donné [d'être] était, en tant qu'il est".

وفي الطبيعة المخصصة لـ أرسسطو، Aristote, Métaphysique manifeste، ترجمة بج. تريكيو، الجزء 1،

المقالات من الألف إلى الزاي، فران 2000، يوجد الهاشم في ص. 12.

2 - ييلور أرسسطو، تفسير المائية قبل كلّ شيء في الزاي 5، أما في الزاي 5، 1031 أ 12 فيتم الإعلان عنها فقط.

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

واحد ضمن فلسفة الفردية العينية، في حين أن المثال والشيء أمران اثنان ضمن فلسفة المعلمات، فلسفة للكلام، فلسفة للتفكير بكلمات دالة.

ومذاك فإن المثال الأفلاطوني لم يعد يمكنه أن يظهر بمثابة مضاعفة للواقع الحقيقي لافائدة فيها ولا معنى. ذلك ما ستدركه مقالات الزاي والحاء والثاء، أعني المقالات المركزية حول الجوهر: فإن في الكيان الممتنع والأصيل للأشياء كفاية. [راجع الزاي 6، 1031 أ 15 - 28؛ 1031 ب، 3 - 18؛ و 1031 ب 31 - 1032 أ 2؛ الزاي 10، 1035 ب 27 - 31]. "إذا كانت الموجودات التي لا تُثبت لموجود آخر، وإنما هي موجودة بذاتها وأولى، [237] كائنة، فإن فيها كفاية، ولو لم توجد المثل... ويتبين عن هذه الحجج أن كلّ موجود هو هو واحد مع مائته، وأنّ هذا التماهي لا يحصل بالعرض" [1031 ب 14-13 و 19].

وهكذا فإن المثال المسلط على المستوى "الطبيعي" للأرسطية، يكون جنساً كلياً أخذ جوهرها، ومائة رُفعت عن الشيء.

2. وكذلك فإن خلف المشاركة ليس اعترافاً يمكن أن يفهم في المطلق، ولا يمكن فهمه إلا انطلاقاً من فلسفة تقسيي المشاركة بمحايثة الصور لمواهها<sup>1</sup>.

3. وأما عن امتداد عالم المثل، وعن سكانه، مثلما يقول روس، في كتابه حول نظرية المثل عند أفلاطون، فإن "أرسطو، يلحّ على صعوبتين تهمان مباشرة بحثنا الأنطولوجي.

فمن جهة أدت أقنية [hypostase] الكليات في جواهر، بـ"أفلاطون، إلى أن يُقصي عن غير حق بعض المثل ثمة مع ذلك علم بها، من قبل مثل الأشياء الفردية، والأشياء الصناعية، ومثل النفي والعدم، ومثل الإضافات. وهو إقصاء لا مبرر له لأنّه ثمة علم، في شكل حمل، بالحدود السلبية التي من نوع لإنسان،

1 - وسنجد هذا الاحتجاج في روبيان، Aristote, Paris, PUF, 1944، ص. 81-120 وهو المصدر الذي نحن عليه هنا، (بول ريسكور).

وبالحدود المتضادة من نوع المساوي، وحتى بالفرد الآيل إلى الفساد "الذي يبقى منه صورة في الفكر".

وإن هذا النقد ليفاجئنا: أفلم تبحث الأفلاطونية من فيدون إلى السفسطاني في الإضافات تحت عنوان "تواصل الأجناس"، أولم تعطها [238] أساساً هو مثال، ألا وهو مثال "الغير"؟ ونفس هذه الملاحظة يمكننا أن نديها بخصوص الأنفاء. وإن روبان، ليعرف بأنّ "أرسطو" يبدو، في ضوء تصريحاته هو، مؤولاً غير دقيق لنظرية أفلاطون، حول الأنفاء. ومن غير المؤكد أن يكون أفلاطون قد جعل من الكاذب لا وجوداً حقيقياً ومبدأً مثاليّاً. ولكنه من الممكن أن يكون، في معنى مختلف تمام الاختلاف عن هذا، قد أفسح مكاناً للوجود في عالم المثل، وأنه رأى في الالا وجود مبدأ إيجابياً للوجود عالم للمثل. ومن الممكن كذلك من جهة أخرى، أن يكون قال إن الالا وجود لاشيء، وأنه لما كان الالا وجود نفي الواقع المثال، فلا مكان له بين المثل، ولكن لعله كان ينبغي ألا تؤخذ تصريحاته معزولة عن بعضها البعض، وألا تؤول تأويلاً حرفيّاً<sup>1</sup>. وكذلك "فإنه مما يضعف احتماله، بالنظر إلى حجّة  $\pi\mu\delta\varsigma^2$  أن يكون أفلاطون، قد انكر وجود مثل للمتضادفات"<sup>3</sup>.

والحق أنّ "أرسطو" لا يُنصف ما كنّا أسميه أنطولوجيا الدرجة الثانية للأفلاطونية؛ ومع ذلك فإنّ "أفلاطون" هو أول من أراد تبرير "الموجودات" المثالية، فأدخل جدل مثال الوجود الذي يقوم بالتحديد على مثال الإضافة والغير. وليس الأمر بالأحرى أنّ الإضافة، بسبب من امتياز "الجوهر" ضمن نظرية المعاني المتعددة للوجود حسب "أرسطو"، تستبعد إلى الطرف الآخر من سلسلة المقولات؟ وليس نحسُ الإضافة هذا ضمن [فلسفة] جوهريّة

Robin, Aristotle, id., p. 187 (AC). - 1

- 2 - نقرأ : يروس هان.

- 3 - المرجع نفسه، ص. 189 (AC).

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

هو الذي يسقطه «أرسطو» على فلسفة «أفلاطون»، التي تم قبل ذلك ردّها إلى جوهريانية مثل؟

[239] وفي مقابل ذلك فإنّ «أرسطو» يؤخذ «أفلاطون»، بأنه عالج كمثيل، أي، حسب رأيه، «ككليات»، و«أجناس»، الخير، والواحد والوجود. يتعين تقرير الحجة التي يدفع بها «أرسطو» ضدّ مثال الخير من النقد الموجه إلى هذا المثال في المقالة الأولى من *الأخلاق النيقوماخية* [1096أ، 17 - 23؛ 1096ب، 8 - 25]. فلا يمكن أن يكون الخير «بذاته»، إذ لا وجود لخير يشمل الخيور المطابقة لمختلف أجناس الحياة: اللذات، والشرف، والتعقل، والتأمل. هكذا يتحي الخيط الرفيع الذي ربط به «أفلاطون» بين الرؤية والقصد في محاورة الجمهورية VI وVII. ويظهر معنى النقد الأرسطي بوضوح في حالة الواحد والوجود: فهما مبدأً عند الأفلاطونيين لأنهما قابلان للإسناد على أرفع درجة، ولكن المحمولات الأكثر كلية هي على وجه الدقة أبعدها عن الواقع، وعن الجوهر، وهي بالتالي عن الأعسر أقنية. بل إنه ليشك في كونهما من «أجناس» [أي من الكليات، والمثل]. فإذا ما ابتدأنا بالوجود، كان «يقال على معانٍ عدة»؛ وربما قبلنا أن تكون هذه المعاني العدة التي تبلورت في نظرية المقولات «أجناساً»: الجوهر [الوجود شيء موجود]، الكيفية [وهي توجد لأنها تخصّص كيفية الشيء الموجود]، إلخ. وهكذا يتوزع المثال المزعوم للوجود بحسب المقولات. وأقا الواحد فيتوسخ بالتواريزي مع الوجود؛ الواحد هو واحد وجود، في معنى جوهر واحد، وكيفية واحدة؛ وإنما رأسا تكون كل واحدة من المقولات وجوداً واحد وجود، دون أن يتعين عليها أن تشارك في «الجنسين» المزعومين، جنسي الوجود والواحد.

وهكذا تُقطع الأفلاطونية عن قصدها نحو الخير الذي جذّرته محاورة فيلابس في مثال الواحد، [240] وعن جدلها الأنطولوجي ذي الدرجة الثانية. ويمكن للمرء أن يأسف لغياب الفهم والتعاطف مع آثار كمحاورة

1 - «الأخلاق النيقوماخية» : الأظهر أن هذا العنوان آت من بول فستوجيار، في دراسته المعروفة : اللذة (Le Plaisir) (حول "Ethique Nicomachéenne" VII، 11-14 و كذلك X، 5-1)، باريس، فران، 1939.

## بول ريكور

السفسطائي، وفيلابس عند فيلسوف عايش معلمه عشرين عاما، أفلبس جدل أجناس الوجود في السفسطائي من عين شريان [veine] نظرية الوجود بما هو وجود، ونظرية المقولات، المرتبطتين فيما بينهما برابطة تماثيلية تتراوح بين الاشتراك في الاسم [homonymie] والتواطؤ [synonymie]؟ إن «أرسطو، مبهور العينين في كلّ هذا بقناعته بأنّ الواقع هو من جهة حوامل الإسناد، وأنّ الأفلاطونية تتلخص بالجملة في أقنية واسعة لمحمولات الإثبات. و ساعتها يتعمّن على كمال الأفلاطونية أن تمرّ من هذا الاستعراض: لن يكون فيها من شيء غير محمولات، وأجناس، وكميات، تُصيّب جواهر. هكذا "تردّ" أنطولوجيا الدرجة الثانية بأكملها بمرسوم الإدانة هذا.

### [241] الفصل الثالث

## "الفلسفة و "إحراجاتها"

ترجمة: محمد بن ساسي

كان القدماء يرون في مقالة الباء البدائية الحقيقة للميتافيزيقا، وفي مقالة الألف الكبدي مجرد توطئة تاريخية. وفي الواقع، فإن المقالتين هما كالجسم الواحد؛ إن اندهاش مقالة الألف الكبدي هو الذي يحرر في صيغة "شكوك"<sup>1</sup>. وكان أفالاطون، يربط بين عبارتي  $\alpha\piopeύw$  وأبورى بمعنى أن نكون محرجين وأن نبحث، وأرسسطو، نفسه يشبه حالة الأبورى بحالة الإنسان المقيد. وأفالاطون، بحالة الإنسان الخدر [المصاب بالخدر في رجله]. وكان تحول الاندهاش إلى شك وإحراج قد أعدَّ من جهة أخرى بتلمسات مقالة الألف الكبدي، هذه المقالة التي كانت بمثابة التحقيق عن الحقيقة عبر التاريخ.

لماذا لا تتبع الميتافيزيقا مسار المنهج الصارم للقياسيات<sup>3</sup> بل تتبع طريقة عرض الصعوبات وتحليل الإحراجات [ومن هنا جاءت عبارة الديبوريماتيكا: *diaporématique*، حرفيًا بمعنى "البحث عن السبيل عبر الصعوبات"]؟ رغم

1 - أوينس، مرجع مذكور، ص. 116. (AC)

2 - تقرأ : أبورُو

3 - الكلمة "Sylloptique" غير معروفة، ولعلها خطأ. نستطيع أن نخمن أن الأمر يتعلق بـ "Syllogistique" علم القوانين المنطقية للبيانات، وأرسسطو، مؤسسه بما يجعله يعتبر في أصل المنطق الصوري.

أن هذا المنهج هو المنهج الأقل صرامة ويتعلق بالنمط الأقل نبلًا من أنماط البرهان وهو ذلك الذي يسميه «أرساطو»، جدليا، [242] معطياً لهذه العبارة المعنى السلبي المتمثل في مقارعة المقالات المتناقضة.

وإذا كان على الميتافيزيقا أن تنهي هذا النهج الجدلية، فإن ذلك يُردا إلى أنه لا يوجد شيء قبلها يمكن أن يُحلل ويمكن أن تستتبط منه القضايا الأولى للفلسفة. وعلى هذا الأساس يوجد نوع من التقارب بين الأول وبين الديالكتيك رغم كونها تحتل المرتبة الأدنى في نظام البرهان، ولذلك بقي استخلاص مبحث الفلسفة الأولى عن طريق التاريخ من ناحية أولى، وعن طريق الشك من ناحية ثانية، هو السبيل الوحيد. وفي الحقيقة فإن المبادئ التي طرحت منذ الألف الكبري والتي تتعلق بالأسباب الأربع هي موضوع الإشكال ويمكن استعادتها بشكل ما عن طريق التقىضية في صلب الآراء العامة [يشدد فرنار ياغر، على جوّها الأفلاطوني "إنها مسائل تقع في مجال ما فوق المحسوس"، وعلى أرضية أزمة الأفلاطونية المتعلقة بطبيعة عالم ما فوق المحسوس. وسنرى في خاتمة هذه الفقرة حقيقة ذلك]. "لا تحلّ مقالة الباء عقد العقد" إلا أن تعين إحداثيات العقد هو بعد إشارة إلى الطريقة التي ستحل بها.

تقديم مقالة الباء أربعة عشرة "شكًا"، وإن طريقة تقديمها هي طريقة مدرسية متحذلة. ولا يتعلق الأمر هنا باستعراضها جميعاً، سنتقتصر على الإشارة إلى الشكوك الأربع الأولى، وليس ذلك على سبيل المثال فقط، وإنما لأنها هي المبحث الموجه لمقالتي الجيم والهاء<sup>1</sup>. وهما المقالتان اللتان سنهنتم بهما في هذا الفصل، وسنحاول، خاصة، فهم وظيفة هذه الشكوك.

#### 1. الشكوك الأربع الأولى:

إن مركز هذه الشكوك هو صعوبة التفكير في أنَّ الأسباب عددها أربعة. وسنرى أنَّ [243] الإجابة ستقتدم بعبارة "من جهة ما هو وجود" [é è on]، باعتبارها قاعدة لعلم واحد موحد.

## الشك الأول:

إن كان ثمة أربعة أسباب وأربعة أبعاد للبحث فكيف يمكن أن يوجد علم واحد؟ لا يمكن أن ترتب تحت جنس واحد بصفتها نقائص؟ [وذلك بموجب المثل الذي يقول إن للنقائص علماً واحداً] إلا أن الأسباب ليست نقائص.

ويضيف أرسطو، أنه إذا كانت بعض الموجودات مثل الموجودات الثابتة<sup>1</sup> لا تدخل ضمن الأسباب كلها [فليس لها في الحقيقة سبب فاعل ولا غائي]، فإن علماً واحداً غير ممكن الوجود، إنه يعني بذلك أنه إذا كان ثمة موجود لا يندرج تحت واحد من الأسئلة الأربع، فإنه لا يتمي إلى سؤال الموجود من جهة ما هو موجود، إن علم الموجود يجب أن يكون علم الموجودات كلها. ولا يمكن لهذا الشك أن يحل إلا أن يشمل علم الموجود بما هو موجود الأشياء المحسوسة أيضاً ويتخلص من الإطار الأفلاطوني للموجود الثابت، وذلك لأن الشك لا يمكنه أن يفترض إمكانية العثور على السبيبة الفاعلة والغائية في الموجودات الثابتة.

هل يقال حينئذ بوجود أربعة علوم؟ ولكن كلّ واحد منها له جداره تسمح له بأن يدعى السيادة: [244] فمن السيادة والجدارة على حد سواء معرفة الغاية أو الصورة أو السبب الفاعل، لقد شدد أرسطو، على أن "الجوهر الصوري" هو "المعلوم الأسماي" (الباء 2، 996 ب 13-16)<sup>2</sup>. ويبدو أنه يلمح بذلك إلى أن الفلسفة الأولى ستستغل على رد الأسباب الأخرى إلى الصورة، بل يمكن أن نرى هنا أولية الجوهر في سلسلة ما يقال عليه الموجود أو المقولات. فهاهنا

1 - لاظ المثال الأفلاطوني في الموجودات الثابتة والخير في ذاته، فإذا لا تقول حتى إنها تقترن إلى المادة بل إلى العلة الفاعلة والعلة الغائية - لأن الصغير / الصغير = مادة عند الأفلاطونين، إن الأطروحة المضادة القائلة بالأشياء الحسية والأشياء ما فوق الحسية، وهي مقالة أفلاطونية جداً، هي أطروحة تغوص حضوراً دافئاً في هذا النص. وفي هذا المعنى فإن العلم المبحوث عنه [المطلوب] يعادل علم الموجود الثابت، وهذا العلم هو الذي لا يستعمل الأسباب كلها، وعلى هذا الأساس يتراجع الشك بين التصورين: التصور الأفلاطوني للموجود الحقيقي [أنتوس أن] والتتصور الأرسطي للموجود من جهة ما هو موجود، (بول ريكور).

2 - الإحالة الواردة في الدرس غير دقيقة (وقد أصلحتها).

## بول ريكور

بعد تفترض المعرفة بواسطة الأيني<sup>1</sup> (سطر 16) نظرية المقولات: إن المقوله الأولى (الأوسي، أو الجوهر) هي التي تلتقي ها هنا مع السبب الفاعل. وعندئذ يكون رد كل أنماط الموجود إلى الأوسي مرسوماً أولاً هنا.

**الخلاصة:** وهكذا فان الإرجاع ينشأ عن القناعة الحاصلة في مقالة ألف الكبارى بأن الحكمة تتعلق بالأسباب الأربع. ويشأ عن ذلك نوع من الاحتكاك بين تصور ما زال أفلاطونيا يعتبر الحكمة عملاً للموجود الثابت [ويقصي السببين الفاعل والغائي] وبين معاني أكثر اختصاصاً بالأristotélique (علم أشياء مختلفة تساوي علم النقائص أي ثلاثة على أربعة أسباب لها الحق الكامل لإقامة علم الحكمة). ويوجد هنا سهم يتجه إلى رد "السبب" و"الموجود" إلى "الأوسي" بمعنى الصورة.

## الشك الثاني:

سيتبين التقابل [بين الأسباب الأربع] من خارج الصراع بين علم الأسباب في جملته وعلم "مبادئ البرهان" بمعنى البديهيات أو اللامبرهات، لا من داخله.

وال مهم هو أنّ نص التعبير عن الشك يلخص [245] الأسباب الأربع في "الأوسي" (انظر: 946 ب 31) وسيتم علم الأسباب الأربع علم "الأوسي". ومن هنا الشك: هل سيقال بوجود عدة علوم للبديهيات ذاتها على قدر ما يوجد من علوم<sup>2</sup> إنّ أصل هذا الشك يأتي من عدم تبين لمن ستكون الأولوية اللامبرهات أم للجوهر؟

**الخلاصة:** هي أنه من صلب المنطق الأرسطي ذاته تولد الصعوبة: ما دامت البديهيات المشتركة تكون عالماً أسمى، وأنّ الحل الذي وقع الإيماء إليه في 997 أ 14 سيكون أن لا وجود لعلم البديهيات من جهة ما هي كذلك: فالردة إلى "الأوسي" سيوفر في الوقت ذاته جذر كلّ كثليّة: لن يكون علم البديهيات لا علماً صانعاً للحدود [هوريستيكي définissante] بما أنها مباشرة، ولا برهانياً [apodeiktiké] مخافة ردها وما يتبعها إلى جنس واحد.

1 - أيني: الصيغة غير المصرفية لفعل "الوجود".

2 - هكذا وردت في الدرس يفهم من ذلك: "هل سيقال بوجود علوم على قدر البديهيات" أو "بديهيات على قدر العلوم".

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

### الشك الثالث:

هل توجد أصناف مختلفة "لالأوسياي"<sup>1</sup>? وحيثذاك كيف يمكن أن يوجد علم واحد؟

من المتفق عليه إذاً أن "العلم المبحوث عنه" هو "علم الأوسيا".

ملاحظة: ينشأ الشك من أن "الأوسيا" يتم تناولها من جهة ما هي جنس، ويتمثل الحل في رد كل الجوهر إلى نمط بدائي من "الأوسيا"، إلا أن ذلك سيكون عن طريق لا جنisi، وذلك تبعاً لـ*إنسالية* مختلفة عن خصوص الأنواع للجنس.

يجد هذا الشك حله في الفصل الثاني من الجيم، وفي الهاء 1. وهكذا ليس الكلّي، والصورة، والسبب والموجود هي ما يرد إلى "الأوسيا" فقط حسب مقالة ألف الكبّرى، [246] بل إنّ "الأوسيا" ذاتها تردد إلى داخل دائتها الخاصة، إلى مثال بدائي، هو مثال الجوهر بامتياز.

### الشك الرابع:

هل علم "الأوسياي" هو علم الأعراض أيضاً؟ يفترض الحاجاج أن الماهية [تي إستي] متماهية مع الجوهر. فتصدر هذا الشك عن تصور العلم البرهانى علم الأعراض "per se" الجوهر وليس للجوهر ذاته، وهو الذي لا يمكن أن يُحمل إذاً ما اعتبرناه من جهة ما هو "تي إستي".

توجد في الخلفية صعوبات "المشاركة" حسب محاورتي البرمانيدس والسفسطائي. وسيقى علينا ربط الأعراض بالجوهر بواسطة نظرية المقولات أو نظرية الأحياء المتعددة التي يقال عليها الموجود، وبناء علم للجوهر يشمل البرهنة على الأعراض وبالتالي "الصور" بالمعنى الأفلاطوني.

### خاتمة تتعلق بالشكوك الأربع الأولى:

هل يمكن رد هذه الشكوك إلى مسألة معرفة ما إذا كان "العلم الذي نبحث عنه" هو علم واحد ومستقل؟ [ناتورب، Natorp، ياغر] إن ما هو محل إشكال هو رهان هذا العلم، أنه "الموجود من جهة ما هو موجود"، مفتاح

1 - أوسياي : في اليونانية جمع أوسيا، وإذا الجوهر.

المشكل الميتافيزيقي وحله. إلا أن هذا الزهان لا يظهر بصورة واضحة، لأن أرسسطو، لا ينطلق من لا شيء بل من افتراضات متعددة المصادر.

يبدو أرسسطو، في هذه الشكوك الأربع الأولى محرجاً بالأفلاطونية في جانب، ويتصور أنه المنطقية أو الفيزيائية الخاصة في جانب آخر. وإذا فإن القضية تتعلق في آن بقيمة هذا "العلم" وموضوعه دون أن تستطيع التمييز بين المستويين.

## [247] 2. وظيفة الشكوك

### 1. الإحالـة على نوع من المستمعين

هل حققت الشكوك هدفها المتمثل في تعين "العقد" التي يصطدم بها العقل؟ نعم، إذا ما اعتبرنا أن التفكير ينطلق من أشياء مألوفة عند صنف من "المستمعين" هم "مستمتعو اللوقيون، هؤلاء الذين هم على بيتهن في الوقت ذاته من الأفلاطونية ومن خلفيات المنطق والفيزياء الأرسطيين، وكامل خلفيات النظريات الفيزيائية المتدولة. وتسمح مقالة الباء ب مجرد "أوليات" الأنطولوجيا الأرسطية هذه. وتعرض هذه الأوليات هنا من وجهة نظر العائق المتعلقة بهم الأسباب الأربع. فبحصر هذه العائق تبين "العقد"، وترسم الخطوط الإجمالية "لحلها". صحيح أن التصورات الأكثر غرابة عن الأرسطية يعاد تأويلها بلغة الفيزياء والمنطق الأرسطيين، وأن تياراً كاملاً يمتد من «هيرقلطس» [في النظام الفيزيائي] إلى بروتاغوراس، وأنتيستانس، [في النظام المنطقي] يظل غالباً [فلا يبرر أرسسطو، مبدأ عدم التناقض إلا بعد حل الشكوك على البديهيات، حين كان يجب اعتبار هذا المبدأ العائق الأول]. ولكن "المستمعين" لا يتذبون من هذه الجهة.

### 2. الإحالـة على الأسباب الأربع

لا ينبغي إذاً أن نرى في كتاب الباء نقاش المسائل الرئيسية للفلسفة الأولى، بل ما يتعلّق بالأسباب الأربع في علاقة بنوعية مخصوصة من المستمعين. ولا تنشأ الاعتراضات بطريقة نسقية بل في سياق تاريخي محدد تحديداً جيداً، ويتعلّق بالعائق الخاصة بالإثبات التجاري للأسباب. وفي المقابل [248] يجب أن لا نرد الخلفية النظرية، مثلما يفعل ذلك ياغر، إلى "أزمة النظرية الأفلاطونية". إن وجهة النظر الأفلاطونية هي أحد العائق اللهم إلا أن نسمي أفلاطونية كل

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

المشاكل المشتركة بينه وبين كامل المأثور السابق عليه. ولكنها مشاكل خاصة بالأرسطية على وجه الخصوص في فiziائتها ومنطقها؛ فالأسباب هي بعدُ أسباب الأشياء الحسية (انظر الأمثلة، السرير، البيت، العناصر الأربع، «سفرات»، أمّا المثل فلا تحضر فيها إلا من جهة ما هي «طابع حسيّ»، يضاف إليها خاصية الأبدية. والخاصيات الرياضية لا تنفصل عن الأجسام).<sup>1</sup>

### 3. لا وجود لإحالة واحدة على حل

لا يمكن حتى أن نقدر مجرد تقدير المسائل المسممة بصورة أساسية ميتافيزيقية في مقالة اللام، ودون ذلك حلولها. إنها مسائل لا تتجاوز مشروع موضعية عوائق فهم الأسباب الأربع، التي تمت إقامتها بصورة تجريبية من جهة ما هي المشاكل المبحوث عنها بواسطة الحكم. وبهذا المعنى فهي تكشف للاندماش الأصلي. وفي الحقيقة لا وجود لبرهان ممكّن عما هو أولي. وتبعاً لذلك فقد يتّعّن أن تحرّي المقارعة «الجدلية» للأراء، علماً وأنَّ آراء الآخرين إنما تستخدم في رفع الاندماش إلى درجة الشك.

### 4. المكانة المركزية للجوهر

إن السبب الصوري هو المطلوب في نهاية الطريق. ويحافظ هذا السبب ذاته على معنى مقالة الألف الكبّرى حيث هو، بعد، الموضوع الأخير للحمل والتغيير الأعراض. وبالإضافة إلى ذلك فإن المائة تبدو متطابقة معها، وليس الكوني بمعنى الجنس والنوع، لأنَّ المائة<sup>1</sup> هي الشيء كذا، غير أن مقالة الباء لا تدفع بالتحليل إلى أبعد من ذلك.

1 - اقترنا توحيد ترجمة مصطلح quiddité إلى مائة، رغم أنَّ المترجم هاهنا يقترح «الإثنيّة» (راجع أعلاه) الهاشم 1، ص. 234 من الترقيم الفرنسي الأصلي (M.M.).



## موضوع "الفلسفة الأولى"

### 1. مقالة الجيم 1 تطرح سؤال الوجود من حيث هو وجود طرحاً غير ممهد

تبدأ مقالة الجيم من الميتافيزيقا بتصريحاً غير ممهد "يوجد علم يدرس الوجود من جهة ما هو وجود والصفات المتعلقة به جوهرياً". لا نبرهن على وجود مثل هذا العلم. هذه واقعة. وما سنبرهن عليه هو عدم قابلية هذا العلم الرد إلى أي علم آخر. إن هذا العلم لا يلتبس مع أي علم من العلوم المسممة جزئية لأنَّه لا واحد من هذه العلوم يتناول بصورة عامة الوجود من حيث هو وجود. إنها تقطع قسماً من الموجود وتدرس صفات هذا القسم فقط، هذا هو حال العلوم الرياضية". [ملحوظة: يجب أن لا تتعلق كثيراً بعبارة قسم الذي يوحى بالقطاع الجهوبي في ميدان مشترك، وسنرى أن هذا المعنى "الامتدادي" ليس هو المعنى السليم].

تفترض الحجة إذاً موضوع الموجود من حيث هو موجود متفق عليه، وتقيم البرهان على أنه يجب أن يكون موضوع علم ما، وإنما فإنه سيقي مجھولاً. وإن الإشارة الوحيدة، والمهمة من جهة أخرى، التي يحتويها هذا الفصل الأول الوجيز والملغز هي تلك التي تربط هذا التصريح المتعلق بالموجود من جهة ما هو كذلك، بتاريخ الفلسفة من مقالة الألف الكبري: [250] "بما أننا نبحث عن المبادئ الأولى وعن الأسباب العليا...". وتدعى هذه الإشارة بمثال من مقالة الألف الكبري: لقد بحث الطبيعيون عن عناصر الأشياء من جهة المادة، وقد رموا، هم على الأقل، رمية صائبة، بالتركيز على "المبادئ الأولى":

يجب إذاً أن نصنع مع الموجود بما هو موجود ما صنعوه في الاتجاه المحدد "للعاصر". لا يوجد إذاً أي برهان يتعلق بموضع الميتافيزيقا، وسنترى بعد حين لماذا كان ذلك كذلك. نحن نقف على أرضية استخلاصات مقالة ألف الكبارى المبنية بناءً تجريبياً، بمعنى أن علم الموجود من حيث هو موجود كان، في الواقع، دائمًا بقصد الإنجاز عند المفكرين الأوائل، وأنّ [أرسطو]، سيعمد إلى الكشف عنه فقط. [انظر عبارة "نحن أيضًا"]. إن إمكان هذا العلم يُبحث عنه انطلاقاً من وجوده الفعلي.

فما معنى الوجود من حيث هو وجود إذاً؟

إذاً ما نحن وقنا عند الظاهر البسيط لهذه العبارة لفتنا أولًا تعريف عبارة الأنوس أن الأفلاطونية بعبارة أي أنّ: من جهة ما هو [en tant que] وليس على الحقيقة [véritablement]. لم تعد الميتافيزيقا تتعلق بما هو على الحقيقة وجود بل بالوجود من جهة ما هو وجود. صحيح أنه بالإضافة إلى هذه العبارة الأولى توجد عبارتان آخرتان في النص المذكور أعلاه:

- الوجود من جهة ما هو وجود "وما يتميّز إليه أساساً" [per se]

- لا واحد من العلوم الجزئية يتناول الوجود من جهة ما هو وجود تناولاً عاماً [كلياً] [في ما يتعلق بترتبط هذه الأطراف الثلاثة انظر التحليلات الثانية ٤، ٧٣، ٢٦ و ٧٤].

[251] لعل مفهومي الضرورة والكلية ما يزيدان يحملان جرساً أفلاطونياً، إلا أن الغرض الموجّه هو "من جهة ما هو". وستفهم العبارة إذاً ما اعتبرنا أن منطلق [أرسطو] لم يعد الدلالات في ذاتها، اللوغويّ، بل الأشياء الفردية. فما سيُدرس هو وجود هذه الأشياء من جهة ما هي موجودات وليس الموجودات الحقيقة، اللغوّي، في مقابل الموجودات الظاهرة. وإذا ما وصلنا الحديث عن الكلية والضرورة فلا يعني ذلك كلية المثل وضرورتها بل هو جانب كلية وجود هذه الأشياء التي هي هنا، وضرورتها. وإننا ندرك بعد، الرابط مع "التي آن أيناي" لمقالة ألف الكبارى الذي يشير فعلاً إلى ماهية ما يكون وليس الماهية من جهة ما هي كيان. كما ندرك الرابط مع *الشيء* *الشيء* التي تترجمها ترجمة سيدة بالجوهر [substance] والتي تعني بصورة خاصة

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

"موجودية" [étance] الأشياء. لقد هيأت مقالة ألف الكبri لهذه السلسلة من التكافيؤات: موجودية، صورة، (يقول أرسطو، Εύσία εἰδητική، بمعنى الموجودةية الصورية) الوجود. وبهتم هذا الفصل بادراك مبدأ هذا التسلسل.

ولنقل الآن إن "الحكمة" تماهى مع مسألة: ما معنى يكون و يوجد، بالنسبة إلى عين هذا الذي يوجد وقبل كل شيء بالنسبة إلى الأفراد؟ إن كلية وجود الموجودات ذاتها هي محل التساؤل هنا، بمعرض عن اختلافات الطياب. ستفكر في كل ما يوجد، فقط من جهة ما هو كائن. ونحن بهذا لم نهمل هذه الحكمة بما هي بحث عن الأسباب الأولى، والمبادئ الأولى. وإنما تعرفنا فقط في مسألة الوجود مسألة المبدأ، كما تشير إلى ذلك الكلمات الأخيرة من آخر الفصل الأول من المقالة.

### [252] الوجود بما هو وجود و"الأوسيا"

إن الأنطولوجيا الأرسطية معلمة بأربع قضايا تكون بنية مجموعة المقالات من ألف الكبri إلى الهاء 1 من الميتافيزيقا.

"إن الحكمة هي بحث عن الأسباب والمبادئ الأولى للأشياء". الفلسفة هي إثيولوجيا [علم أسباب étiologie] (مقالة ألف الكبri).

- "يوجد علم يقيم الوجود من جهة ما هو وجود والصفات التي تنتمي إليه بصورة جوهرية". الفلسفة هي أنطولوجيا، [مقالة الجيم 1].

- "على الفلسفة أن تدرك من الجوادر المبادئ والأسباب". الفلسفة هي نظرية في الجوهر (الجيم 2)، أوسيولوجيا.

- "إذا كان ثمة جوهر ثابت، فإن علم هذا الجوهر يجب أن يكون مقدماً، ويجب أن يكون الفلسفة الأولى" (مقالة الهاء 1). الفلسفة هي ثيولوجيا.

أدى بنا الدرس الأخير من القضية الأولى إلى القضية الثانية. فالأسباب التي نبحث عنها هي أسباب الموجودةية أي أمر وجود هذا الذي يوجد. وينبغي علينا أن نفهم كيف تتحدد هذه القضية الشاسعة وذات الكلية المهمية تحديداً مضاعفاً عند أرسطو برأه الموجود إلى الجوهر [القضية الثالثة]، وبرأه الجوهر

إلى الجوهر المفارق والأمحرك [القضية الرابعة]. سناحول فهم الأسباب الأرسطية المخصوصة لهذا الرد المضاعف حيث ربما يضيع مشكل الموجود بالقدر الذي يتحدد فيه.

فلنر بادئ ذي بدء التحديد الأول للمشكل الانطولوجي.

أمام شساعة مشكل الموجود من جهة ما هو موجود، يبحث «أرسطو» عن مبدأ للتحديد إلا أن [253] الشكّ الأول أغلق مسلكاً، هو مسلك العمومية. لا يمكن للوجود أن يكون كلياً بكلّ أنواعاً، مخافة أن نستغرق العلوم كلها في علم واحد. و ساعتها يتاح مبدأ تحديد يتمثل في ترتيب سلسلة من الدلالات بشكل يجعل دلالة أولى تلعب دور المرجع للدلالات الأخرى كلها بواسطة نسق خاص من الإحالات، دون أن تكون هذه المعاني، رغم ذلك، خاضعة لبعضها البعض خضوع الأنواع إلى جنس واحد. وبين المثال الذي يضرره «أرسطو»، في مقالة الجيم<sup>2</sup>، ما هو هذا الكلي غير الجنسي، بل التناصي: فليكن لفظ الصحي الذي يقال على ما يحفظ الصحة، ويوفّرها، ويعتبر عنها، ويتقبلها. إن أحقيّة الحديث عن الصحة في كل الحالات المذكورة ترتكز على مبدأ تسمية واحد هو في منتصف الطريق بين المتواطئ [معنى واحد لأنماط مختلفة] والمتفق [لفظ واحد لمعان متعددة]، وذلك لوجود معنى أول: فالصحيح [السليم] بامتياز هو الجسم نفسه. وفي علاقة بهذه الحالة الأولى يمتد معنى الصحيح إلى السبب والنتيجة والعلامة وإلى ما يساعد على صحة الجسم. يُسمى «أرسطو» هذه الكلية كلية بروس هان πρὸς ἡν̄ πρὸς [بالإضافة إلى حد واحد]. لا تمثل هذه الكلية المحددة بواسطة مثال أساسى جنساً أعلى، ولا نوعاً متناسقاً مع أنواع أخرى. إنه الأول في سلسلة منظمة من المشترك، على هذه الشاكلة تمثل سلسلة دلالات الموجود مقولات الموجود، المقولات التي لا تقبل الرد إلى مبادئ مشتركة متماهية. τὸ δὲ ποσαχῶς λέγεται τὸ δὲ σημαίνει οἷς (= بولاخوس لغتاي توأن) - τὸ δὲ σημαίνει οἷς ϕρίσται τὸ δὲ بوساخوس توأن، سيمانياي هويس هوريستاي توأن)<sup>1</sup> يدلّ الموجود على

1- يتعلّق الأمر بالجملة الأولى التي تفتح الجيم<sup>2</sup> : «يقال الوجود على معان كثيرة» ثم يضيف بعيد ذلك : «يتعلّق الوجود بما يحده على أنحاء مختلفة».

الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

التوالي [254] على الجوهر والكيف والحكم والعلاقة، إلخ. وهو ما سماه المدرسيون "termini transcendentes" وهو ما يجسم رابطة التماثيل نفسها في علاقة بالمعنى الأول الذي يلعب دور نمط الدلالة.

ما هو المماثل الأول؟ الأوسيا، ولكن ما معنى أوسيا؟ إننا نترجم هذا اللفظ بعبارة الجوهر وتمثل خطورة هذه العبارة في كونها لا تتحفظ بجذر "الوجود". إن هذه الترجمة هي بالأحرى شرح في محله: كلمة شارحة، وفي الواقع، فإن الجوهر يقدم دائماً وبصورة ضمنية في المقالات السابقة على مجموعة الزي، والحياء، والطاء (وهي المقالات الخاصة بالجوهر) بما هو "ما يبقى عبر التغيير" (انظر *الألف الكبري* 3، 983 ب 10: "...") في حين أن الجوهر يتماستك من وراء تعدد تعيناته ... يبقى الجوهر، بمعنى «سقراط، هو نفسه») إن جوهر التغيير هو الإمكان الذي تحدث عنه السماع الطبيعي<sup>1-2</sup>، إن التعارض بين الجوهر والعرض هو أول انفصال في الأنطولوجيا الأرسطية: إن ما "يحدث"، الحدث، ليس بما هو كذلك من الوجود: أن يكون الحادث، فإن ذلك لا يقال إلا بالإضافة إلى هذا الذي يحدث الحادث له. العشب أخضر. ولكن الأخضر ليس هو الأول، بل العشب يكون. وإذا قلت الأخضر يكون، فإني أعني أنَّ العشب أخضر. تلك هي الرابطة بين الوجود والجوهر، إنها أضعف من التواطئ ولكنها أمنٌ من الاشتراك بالاسم.

ملحوظة: تبقى قائمة المقولات في الأرسطية قائمة تجريبية دائمًا (كما يلاحظ ذلك كثيرون) في النقد، باحثة عن الخيط الهادىء *Leitfaden* للعدد التام والمنظم للمقولات). تؤخذ المقوله من اللغة ذاتها، وإن شئت قلت من طرق قول الموجود في الثقافة العامة. وعلى هذا الأساس ففي مقالة الجيم 2 [255] تصاغ هذه القائمه بصورة خشنة: الانفعال بـ... السيرورة نحو... (الكون والفساد) الكيف، السبب، الأثر، الكون، سلب الجوهر أو سلب أحد مشتقاته، وهكذا فإن الجوهر كما يلاحظ أرسطو، بهذا النسق من الإحالات غير المباشرة من دلالة إلى دلالة يشع بوجوده حتى على اللاموجود؛ وهو حلّ أنيق للمشكل الذي بدأ بطرحه برمانيدس، وأعطي حلولاً مختلفة من قبل أفلاطون، ("الغير")، وديمقراطيس، ("الخلاء")، وأما بالنسبة إلى أرسطو، فأن نقول إن اللاموجود موجود يعني أنه

يوجد نوع من الغياب أو الحرمان لصورة موجودة، بالمعنى الأول (و كذلك 1004 أ 10 - 1032 ب 3 - 6). وهذا فبشره في التجربة على "معان" للوجود، يحيلها على معنى أول وينظمها وفقه دون اللجوء إلى وحدة الجنس "فمن خلال الجوهر<sup>1</sup> إذا يتوجب على الفيلسوف أن يدرك المبادئ والأسباب" (1003 ب 18). لقد أراد أرسطو، أن يدفع بأولية الجوهر إلى حدودها القصوى، ويجعل مبادئ المنطق أو البديهيات، خاضعة له بياخضاع البديهيات كلها إلى مبدأ الهوية، ويتأويل هذا المبدأ تأويلاً أنطولوجيا. ويسأله أرسطو، على أي معنى يمكن أن تقال البديهية كليّة؟ ويجب لأنها تقال عن الأول في نظام الوجود، أي إنه من الأوسيا يكون الوجود ما هو: ذلك هو الأساس الأنطولوجي لمبدأ الهوية. إن مبدأ الهوية هو على هذا الأساس التعبير المنطقي عن مبدأ الجوهر وليس ميثاق الفكر مع ذاته، فلا وجود إذا لاستقلالية المنطق الذي يمثل مقدمة العلم النظري. إن الوظيفة الأداتية للمنطق مرسومة في وضع مبدأ الهوية. يوجد صراع انتماء للحوامل في علاقة بالموضوع نفسه. وإن منطق التناقض يتزلّ [256] بين الحمل هكذا... وهكذا... وستكون مقالة الجيم قضية بين «هيرقليطس»، وبروتاغوراس، كما كانت محاورة ثياتيتوس لـ«أفلاطون». لا وجود لتفكير غير متعين وإلا فلن يوجد تفكير البتة.

أن نرفض مبدأ التناقض هو أن نرفض أن يكون الموجود ما هو عليه، وأن ديمقريطس نسحب منه إنتهيه (قابلته لأن يكون مفكراً فيه من جهة ما هو جوهر، بمعنى تعينه). إن الواقع بتساويه مع نفسه هو الذي يؤسس إمكان الإمساك بمرجع الموضوع ثابتًا طيلة مدة إثباتي له. وهذا فان الجوهر بما هو دوام الموجود وما هو حامل التغيير هو جذر مبدأ الهوية.

خاتمة نقدية: إن هيمنة مشكل الجوهر هي هيمنة رئيسية في تاريخ الفلسفة. إنها لا تحكم في الفلسفة المدرسية فحسب بل في الفلسفة الديكارتية

1 - في ترجمة تريلكو، : "des substances" (مصدر مذكور، ص. 112).

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسسطو

والسينيرزية واللابينيتزية. أن نقول موجود يعني أن نقول باق. ومشكل ما الذي يبقى؟ يعني مسألة الوجود. ولكن بأي ثمن؟

1 - أليس ذلك تضييقاً للمشكل الانطولوجي كما قال أفلاطون، عندما طرح، في محاجرة السفسطائي، الوجود باعتباره ترتيمون قي بين الدوام والتغيير؟ أليس إعادة إغراق لأنطولوجيا في التناوب بين الشبوانية والحركية؟

2 - ألا يقيق أرسسطو، المشكل الانطولوجي بطريقة ثانية؟ فباستبدال مشكل الموجود بمشكل الجوهر، يدخل إحصاء الجوامد. وعلى هذا الأساس يقطع السبيل التي كان رسماها أفلاطون، من موجودات بما هي مثل إلى وجود المثل بطريقة عكسية. سوف يذهب «أرسسطو» من الموجود بما هو جوهر إلى الموجودات التي هي جواهر: نلاحظ ذلك في خاتمة أرسسطو، [257] في 1003 بـ 17 - 18. ومنذ الآن نستطيع أن نتوقع الحلقة الثانية التي فتحتها مقالة الهاء 1: «أن نبحث عن الجوهر الذي يكون أولًا من بين الجوامد والذي يحدد «فلسفة أولى»؛ 1004 أ 3 - 10 (الذي قد يكون في غير محله، وفي كل الأحوال ثمة ضرب من الاستطراد ضمن تحليل متعلق بصور الوجود).

## 3 - في أن الأنطولوجيا هي ثيولوجيا

يوفر الفصل الأول من مقالة الهاء التحديد الأخير «للحكمة» (أو الفلسفة) بحده فلسفة أولى أو «ثيولوجيا». ويعتبر من الحاصل تماهي البحث عن الإثبات مع الأنطولوجيا وهذه الأخيرة مع البحث عن «الجوهر» (الأسطر الخمسة والعشرون الأولى من الفصل الأول من مقالة الهاء تؤمن هذه اللحمة).<sup>1</sup>

كيف سيقع انجاز هذه الخطوة الجديدة؟ سيقع ذلك بتصنيف سريع للعلوم إنطلاقاً من درجة وجود مواضعها. ويكون هذا التصنيف إذاً تصنينا

1 - انظر منذ الجيم 2 النص 1004 أ 3 - 10 الذي فُسّر في التحليلات المتعلقة بصور الموجود، وقد يكون مجرد استطراد يعكس الحالة الأخيرة للميتافيزيكا، ويعلن عن مقالة الهاء 1، [أبول ريكور] (وهذا الهاشم هو ضرب من التكرار الجزئي للجملة الموجبة في النص).

2 - عل أن الفصل الأول من مقالة الهاء يدخل صعوبة ليس من السهل تأويلها حيث يقال فيه العلم يرهن على الجوهر من جهة ما هو في أستي ومن جهة هل هو أي أستي، وهو ما نترجمه بعبارة في ماهيته

في علاقة بالجوهر. ففي حين كانت المقالات الأولى من الميتافيزيقا تقابل بين كلية الحكم، وجزئية العلوم، فإن الفصل الأول من مقالة الهاء يوفر [258] تراتبا للعلوم الثلاثة التي تكون "سلسلة"، ف تماماً كما كان الجوهر منذ حين الحد الأول "سلسلة" من الأشياء المتماثلة تناسب مع مختلف الطرق التي يقال بها الوجود، كذلك فإن سلسلة الفيزياء - الرياضيات - الشيولوجيا يمكن أن تعتبر بمثابة متوازية معلمة بواسطة مختلف معانٍ عباره الجوهر. توجد جواهر ثوان في علاقة بالجوهر الأول، كما كان يوجد معنى "ثان" لعبارة وجود (العرض، الكم، الكيف، الخ) ومعنى أول: الأوسي، الجوهر.

فبأي معنى يمكن، حينئذ، أن نتكلم عن جوهر "أول"؟ ما هو هذا المعنى الرائد الذي سترجع إليه الجواهer الأخرى؟ يجب أن نعرف أن الفصل الأول من مقالة الهاء لم يكن صريحا تماما، بدءا بخط التناقض بين الحدود الثلاثة في الحقيقة إلى تناقض بين حدين، لأن الرياضيات لا تظهر هاهنا إلا للذاكرة، وأن منزلتها النهاية لا تحدد إلا في مقالتي الميم والنون. إن ما يقع التشديد عليه رئيسيا هو التناقض بين الفيزياء والشيوخولجيا. فالفيزياء تسمى علم الجواهر "غير المفارقة" و"غير الثابتة" (1026 أ 14)<sup>1</sup>. وإن هاتين العبارتين تستدعيان بعض الملاحظات: "غير مفارق" يتعلق هاهنا "بالجوهر الصوري" في المعنى الذي حددهه مقالة الألف الكبيرة أي أنه غير مفارق لمادته، ولا يتناقض أرسطو، إذا عندما يسمى الجوهر المحسوس جوهراً "مفاصراً"، فالأمر يتعلق حينئذ بالجوهر من جهة ما هو "مركب" من المادة والصورة، ويسمى هذا الجوهر مفارقاً بمعنى

---

وفي وجوده، وأكثُر من ذلك أن عملية التعلق نفسها هي التي تدرك "الماهُو" و"أهلُه"؟ فإذا يعني هذا "أهلُه"؟ الذي لم يعد موضوع سؤال في الميتافيزيقا والذي حذف من تلخيص مقالة الكاف؟ (بول ريكور).

1 - الإحاله في الدرس [الأصلي] مغلولة، ونمة صうوية في هذا المقطع لأن الترجمة حسب تريكيو، تقول أن الفيزياء تدرس المكافئات المفارقة ولكن غير الثابتة" ولا يوضح ريكور، هذا المشكل توبيخاً كافياً في ما يلحق من الشرح.

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

أنه يمكن أن يوجد بما هو فرد متميز عن أي فرد آخر، أما فيما يخص التقابل بين الثبات والحركة فإنه [259] يردا إلى انشغال أفلاطوني في جوهره.

فماذا ستكون الفلسفة "الأولى" وموضوعها الجوهر "الأول حينئذ؟ إن الفلسفة الأولى هي علم "الموجودات المفارقة والثابتة في آن" (1026 أ 16).<sup>1</sup> ولا يقول "أرسطو" هاهنا ما هي هذه الموجودات، وكم هي. ويتحفظ النص ظاهريا على إمكانية أن تكون كثيرة. إن وحدانية الله حسب الفصلين السابع والتاسع من مقالة اللام وكذلك تعدد المحركات الثابتة حسب كتاب السماء، والمقالة الثامنة من السماع الطبيعي والفصل الثامن من مقالة اللام يندرج كلاهما في هذا الإطار المرسوم للشيلوجيا التي ستكون على هذا الأساس علم ما هو إلهي أكثر مما هي علم الإله، وينبغي أن لا يعزب علينا أن نظرية التوس (في كتاب النفس<sup>2</sup>، المقالة الثالثة) هي جانب من فلسفة الجوهر "المفارقة" هذه (التلميح إلى 1026 أ 6 من الميتافيزيقا).

بعد الفلسفة الأولى - علم الجوهر الأولى، المفارقة والثابتة - عن طريق الشيلوجيا<sup>3</sup>، لا نقول شيئاً بعد عن الطبيعة الدقيقة لموضوعها، وسنخطئ إذا ما ماهينا قبل الأولان بينه وبين إله الفصلين السابع والتاسع من مقالة اللام.

### خواتم الفصول من I إلى IV:

بيلوغنا إلى نهاية هذا القسم الأول أصبحنا قادرين على استعادة المشكل الذي طرحه ياغر، والذي يتعلق بتناسق الأنطولوجيا الأرسطية. هل يوجد لا تطابق بين نسقين فكريين، النسق الذي يتنهى إلى [260] مسألة "الوجود من جهة ما هو وجود"، وذلك الذي يؤدي إلى إله مقالة اللام، الفصل السابع، (والى المحركات اللامتحركة لمقالة اللام الفصل الثامن والسماع

1 - وردت الإحالة مغلوطة في الدرس (الأصلي) : 1036 أ.

2 - ورد هذا العنوان بين قوسين في الدرس (الأصلي). وفي ما يخص العنوان اللاتيفي، راجع أعلاه ص. 226، المأمور 1 (من الترقيم الأصلي).

3 - 1026 أ 18

ال الطبيعي، المقالة الثامنة؟ هل يجب التخلص على جعل الأنطولوجيا الكلية والأنطولوجيا الأولى (أي الأنطولوجيا المخصوصة) يتوافقان؟ هذا ما لا يعتقده بياغر، فأقسام الميتافيزيقا المختلفة في نظره "لا تصدر عن الحركة الفكرية ذاتها"<sup>1</sup>. هذا هو الشك الذي يتضمنه تأويل بياغر، بكماله، وهو الذي يلزمه بأن يقدم تأويلا تاريخيا خالصا مستبعدا كل تأويل نسقي للميتافيزيقا كما تجلى لنا في نظامها الحالي؛ إننا أمام "فترات périodes" ولسنا أمام "لحظات moments" منطقية للنسق. فما عسانا نرى في هذا التأويل؟

لقد رأينا أهمية التأويل التاريخي للميتافيزيقا في الفصل الأول. فهل تستبعد هذه القراءة التطورية قراءة "نسقية" للميتافيزيقا؟ إن ذلك يعود بنا إلى التساؤل عما إذا كانت الصياغة الراهنة للأكرونولوجيا للميتافيزيقا هي صياغة خالية من المحتوى، أو أن النظام الأكرونولوجي هو النظام الوحيد الحامل لدمعى. بيد أنه لكي يكون النظم الحالي ذا معنى ينبغي أن توجد صلة وصل معقوله من هذا التصور للأنطولوجيا إلى ذلك، من الأنطولوجيا العامة إلى الشيولوجيا، من علم الموجود بما هو موجود إلى علم الجوهر المفارق.

والحال أن أرسطو لم يجهل هذا الشك. إنه يبلوره بنفسه في 1026 أ 23 (حيث يقول) "قد يمكننا التساؤل عما إذا كانت الفلسفة الأولى فلسفة كلية". ويجيب "إذا ما وجد جوهر ثابت، فإن علم هذا الجوهر [261] يجب أن يكون سابقا ويجب أن يكون الفلسفة الأولى، وتكون هذه الفلسفة فلسفة كلية بهذا الشكل لأنها أولى" [الباء 1، 1026 أ 28-32]. هذه الإجابة الأرسطية هي مفتاح الميتافيزيقا. ولقد اختار كل من هاميلن، وأوينس، وتربيكوا<sup>2</sup> القول بتناعيم الفكر الأرسطي بالاعتماد على أسباب تكتفها هذه القولة الأرسطية. فلنحاول فهم هذه الإجابة الحاسمة.

---

1 - الترجمة الانجليزية، روبيanson، Robinson، ص. 218 (AC).

Octave Hamelin, *Le Système d'Aristote* (Alcan, 1907), Paris, Vrin, 1931, p. 405; Owens, op. - 2 cit., p. 176-177 ; Tricot, *Méta physique*, op. cit., p. 172-173 et 333-334 (AC).

كيف يمكن أن يكون ما هو "أول" "كلياً"؟

يمكن لنا ان نفهم إجابة أرسطو، هذه بالاعتماد على حل قدمه لصعوبة مماثلة: هي صعوبة المرور من الموجود من جهة ما هو موجود إلى "سلسلة" ما يقال عليه الموجود: الجوهر، الكيف، الاسم، المكان، الزمان، إلخ. لقد شق أرسطو بهذه المناسبة سبيلاً بين موقفين لا يمكن التمسك بهما. الموقف الذي سيتمثل في جعل الموجود جنساً يحتوي المقولات باعتبارها أنواعاً له، والثاني سيترسّك ما يقال عليه الموجود في حالة مشتّة. إنّ مبدأ الحل الذي اتخذه أرسطو، يتمثل في الوحدة "التماثلية" لا "الجنسية": إن المعنى الأول للنحو "الوجود - الأوسيا" هو الأول لسلسة ترجع حدودها جميعاً إليه. فإذا ما طبقنا، الآن، على الأوسيا هذا الجنس من الاستدلال نفسه، قلنا: يوجد جوهر (أو مجموعة من الجوادر) تحقق بصورة ممتازة طبيعة الجوهر وتكون هذه المجموعة المرجع لسلسلة الجوادر التي تأتي بعدها، إن هذا النمط من الوحدة التماثلية  $\pi\rho\circ\kappa\pi\lambda$ <sup>1</sup> هو الذي يسمح بالمرور من الأن أي أن  $\theta\lambda\theta\lambda$  [262] إلى أي أوسيا  $\theta\lambda\theta\lambda$  ومن  $\theta\lambda\theta\lambda$  إلى أي ثيوس<sup>2</sup>. وقد كتب تريسيكو في معنى قريب<sup>3</sup> من هذا: "ليس الموجود الأول شيئاً آخر غير الموجود من جهة ما هو موجود، وذلك لأن الجوهرانية الحقيقة تتحقق في الموجود الأول والمتخلص من كل وجود بالقوة، وباعتباره صورة خالصة، هذا الموجود هو الذي تكون دراسته الميتافيزيقا"<sup>4</sup>. إن ما هو موجود أسمى هو المثال الأول لما هو موجود عموماً. وببقى علينا أن نحدد: 1) لماذا

1 - تقرأ: بروس هان.

2 - [من الوجود بما هو موجود إلى الـ"بما هو جوهر" ومن الـ"بما هو جوهر" إلى الـ"بما هو كائن إليها].

3 - يستدعي تريسيكو وحدة التقارب (unité de consécration) المعروفة في 1005 آ 11 (انظر هامش ص. 190) والتي يميزها أرسطو عن وحدة بروس هان pro-en. ويتوارد علينا تدقيق العلاقة بين هذين المبداءين للتسلسل: مبدأ  $\pi\rho\circ\kappa\pi\lambda$ ، ومبدأ  $\tau\omega\epsilon\phi\epsilon\xi\eta\tau\alpha$ . يتتسّك أوبنس (ص. 176) بالـ  $\pi\rho\circ\kappa\pi\lambda$  الذي في الجيم 1: الجوهر الامتحنـك هو المثال الأول للجوهر، مثلما يمكن الجوهر هو المثال الأول للوجود.

4 - تريسيكو، المصدر نفسه، ص. 172. (AC).

يكون الفعل الممحض، الفعل الخالص من كلّ قوة، هو الجوهر بامتياز؟  
 2) ولماذا تكون الجوهر المختلطة بالقوى "معلقة" إلى الجوهر اللامادي  
 ومرتبطة به؟

هاتان هما الصعوبتان اللتان سنهتم بهما فيما يلحق. ولا تحلّ الأولى منها الا عندما ثبتت، من خلال تفحص الجوهر الأقل، نبلاً أن الصورة هي التي تحكم في جوهريّة الجوهر. وقد تحل الصعوبة الثانية على حد سواء عندما تكون قد أثبتنا ان انحدار الجوهر جمعها عن الجوهر الأسمى يقوم على الغائية - وسنقول فيما بعد على الشوق - في غياب انحدار عن طريق العلية أو الخلق. وسوف يؤمن هذا الرباط الغائي كذلك استناد الموجودات كلها إلى الموجود الأول. يقول تريكو، "ان كان سلّم الموجودات يقدّم باعتباره سلسلة متراصة من الأدنى إلى الأرقى - فإن العلم الذي يتّخذ الموجود [263] اللامتناهي في الكمال موضوع يسطّر سلطانه على جميع الموجودات الدنيا بما هي موجودات".<sup>1</sup> وبكلام آخر: أن نعرف الإله هو أن نعرف وجود الموجودات كلها. إلا أن أرسطو لم يقدم السلسلة المزدوجة من الحجج التي تبرر المرور من الأنطولوجيا العامة إلى الشيولوجيا. إن اختزال الجوهر في الصورة سينجز في مجموعة الزاي والحاء، والطاء، وطبيعة الجوهر في مقالة اللام وكذلك الرابطة الغائية لجميع الجوهر بالجوهر "الثابت" (إذا ما جاز لنا الحديث عن برهنة بالنسبة إلى بعض الإشارات البسيطة). ولهذا السبب نرى أرسطو، في مقالة الهاء يعطي لإجابته صيغة افتراضية: "إذا وجد جوهر ثابت، فإن العلم بهذا الجوهر ينبغي أن يكون سابقاً، وينبغي أن يكون الفلسفة الأولى وتكون هذه الفلسفة فلسفة كلية بهذه الصفة لأنها الأولى". إن هذه الإجابة التي مازالت إجابة افتراضية وشكل ما مؤجلة هي التي تؤمن تناسق الميتافيزيقا في نظامها الحالي وتبرر التنتيكات التي حاول ياغر، ان يتبع تاريخها.<sup>2</sup>

1 - المصدر نفسه، ص. 173. (AC).

2 - انظر "جلسون، فيما يتعلق بالنظام المكررونلوجي والنظام الياداغوجي - التعليمي - في الميتافيزيقا ضمن أورينس"، مرجع مذكور، التصدير، ص. VII وVIII. (بول ريكور).

[265] **القسم الثاني**

## **الوجود والجوهر**

ترجمة محمد بن ساسي



## مقدمة [267]

فلنذكر بادئ ذي بدء بالنتائج التي توصل إليها أرسطو، في نهاية المقالتين المدخلتين للميتافيزيقا، مقالة الألف الكبرى ومقالة الهاء، الفصل الأول:

1 - إن الحكمة هي علم العلل والمبادئ الأولى.

2 - علم العلل الأولى هو علم الوجود من جهة ما هو وجود، إلا أن الوجود من جهة ما هو كذلك ليس إلا حداً خالياً إذا ما أردنا تناوله من جهة ما هو جنس أعلى. وتتوزع دلالته على المقولات، فهل تلاشى موضوع الميتافيزيقا؟ كلا، لا يتلاشى موضوعها إذا ما كان من بين سلسلة ما يقال عليه الوجود معنى مهيمن وإليه ترسد كل المعاني الأخرى تبعاً للعلاقة التماضية للمتفقة اسماؤها ( $\kappa\alpha\theta' = \kappa\alpha\theta$ ).

3 - إن هذا الحد الأول هو الجوهر، فكل ما يقال عنه "وجود" يردها إلى ما يوجد بامتياز: الأوسيّا وتنذر به مقالة الراي 1 بقولها: "وفي الحقيقة فإن الموضوع الأبدى لكل البحوث الحاضرة والماضية والمسألة المطروحة دائمًا: ما هو الوجود؟ تردد إلى سؤال ما هو الجوهر؟" (1028 ب-2).<sup>1</sup>

4 - وأخيراً، الفلسفة هي علم الجوهر الذي يقع على رأس سلم من الجواهر. هي علم الوجود الأكثر إلهية. إنها ثيولوجيا.

وقد ننتظر عند الوصول إلى هذا المستوى، تعينا للجوهر بامتياز وصياغة ثيولوجيا، وفعلاً فإن هذه الشيولوجيا تقدم على أنها إطار خال، بما أننا لا نعرف ما

1 - لقد خصت الصفحات الأولى من مقال رودري، Rodier (ملاحظات تتعلق بتصور الجوهر Aimée Phélosophique)، من ص. 1 إلى ص. 11، وأعيد نشره في *Etudes de Philosophie grecque* وما بعدها.

إذا كان ثمة جوهر إلهي وما هو هذا الجوهر (يلاحظ أوبنس، أن هذه الطريقة في المعالجة توافق نوعاً من المستمع يسلم بوجود شيء ما مثل الشيولوجيا، فـ«أرسطو» لا يصدر في فكره بصورة جذرية عن نوع من الخلاء الفكري بل، عن قاعدة تاريخية لمعرفة فيزيائية أو منطقية وفيزيائية).

والحال أنه ليس هذا ما تقدمه لنا الميتافيزيقا. فالإضافة إلى مجموعة من الفصول الهامة تتمم كتاب الهاء سبعون إلى إليها (الهاء 2 - 4 توسيع بصورة ملحوظة مفهوم الوجود لتدخل ضمن اتجاهات أخرى للبحث حيث يرى ياغر، فصول الشمام الميتافيزيقا)، تواصل الميتافيزيقا بمقاليتين أساسيتين هما مقالتا الزاي والهاء المخصصتان للجوهر المحسوس، وتوصل على هذا الأساس معالجة الجوهر الأول التي يجب أن تتم فلسفة أولى اوشيولوجيا إلى مجموعة مقالات اللام والميم والنون، فـ«أي معنى لهذه الطريقة؟

إذا ما اقتنينا أثر «فرنار ياغر»، سنقنع بإجابة تاريخية وسنرى في إدماج مقالات الزاي والهاء والطاء شاهداً على تطور «أرسطو»، الذي أفلت [269] من التردّد بين المحسوس والمعقول وبين المتحرّك والساكن، فلم يعد يطابق بين موضوع الفلسفة وبين اللامتحرك. وهو بإدخال نظرية الجوهر المحسوس يتجاوز هذا الخيار الأفلاطوني الممحض ويجعل من الممكن إقامة فلسفة للوجود من جهة ما هو وجود، تتضمن نوعي الجوهر.

ولكن إذا كان للترتيب الحالي، كما بينما ذكرنا، معنى، حتى وإن جاء متأخراً، وإذا استطعنا المرور من الوجود من جهة ما هو وجود إلى الوجود من جهة ما هو أول الموجودات، ينبغي على نظرية الجوهر المحسوس أن تكون لها وظيفة بالنسبة إلى هذا البرنامج النهائي الذي يعلل الترتيب الراهن للميتافيزيقا.

وبيني أن يكون قصد «أرسطو»، بدمجه نتائج فيزيائه (ومنطقه) في الميتافيزيقا، هو استعمال معرفة الجوهر المحسوس مداورة طويلة من أجل المرور إلى الجوهر الإلهي. إن عبارة المداورة الطويلة هي عبارة أفلاطونية لا محالة ولكن

---

حركة الفكر هذه بصورة رائعة: «يعبارات أخرى فإن الوجود الكلامي هو الجوهر وكل الأشياء الأخرى التي يقال عليها الوجود ليست ما صدق الأوصي من جهة ما هي أجناس، بل تدخل في مفهومها من جهة ما هي أقسامها» ص. 169 (بول ريكور).

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

أرسطو، مَرَّ بهذه المداورة في معنى لا أفلاطوني، مادامت مداورة من الأسفل لا من الأعلى، وينبغي أن نمرّ بالعالم من أجل ملء إطار الشيولوجيا الفارغ قصد أن نعثر فيه على ما يشير إلى ما عساه يكون الجوهر الحقيقي، الجوهر الأول، كما سترى، الجوهر بلا مادة وبلا قوة، وعلى هذا الأساس "يندهش" أرسطو، مثله مثل «أفلاطون» ولكنه لا يسلم مثلكما كان يسلم «أفلاطون»؛ إن المداورة الطويلة لمقاتلي الزَّايِ والحاَء هي كالمرحلة الدينوية من فلسفته.

ستتناول إذاً مجموعة الزَّايِ والحاَء التي هي بمثابة استعادة فيزياء الجوهر المحسوس ومنطقه في الميتافيزيقا.

ستتناول أولاً (الفصل I وII) الجوهر الحسي في ذاته.

[270] وستتساءل إلى أي حد يقيم أرسطو، فلسفة "للفرد" متقابلة تقابلاً جذرياً مع فلسفة "للدلالة" التي انطلق بها «أفلاطون». كما ستساءل عما إذا كان «أرسطو»، "مايزال يفلسطن" في فلسفته للصور الحسية ذاتها (الفصل III)

وعندئذ فقط (الفصل IV) نستطيع رد هذه النظرية إلى المقصود الشيولوجي للميتافيزيقا والتساؤل عما إذا كان أرسطو قد أنجز برنامجه وأدرك هدفه.



## الجوهر المحسوس: الجوهر موضوعاً

إذا كان الجوهر هو الوجود بامتياز فإن الجوهر بدورة يتحدد على أنحاء عده (نلاحظ طريقة أرسطو)، في التفكير إذ تُعرض بلا هواة دلالات وتختراع أهمها وتمضي، على هذا الأساس، من تحديد إلى تحديد). وسيتوجه كل التحليل إلى مماهاة الجوهر بصورة بل بماتيه ( $\forall x \in A$ ) إلا أن هذه المماهاة مجدها اجهادا، وتجعل من مقالة الراي بصورة خاصة المقالة الأكثر تعقيدا من بين مقالات الميتافيزيقا حيث تتقاطع اهتمامات شتى وأقتراحات متعددة.

وسرعان ما ينسد الطريق بإحدى الصعوبات: "فالأوسيَا" تعني في الواقع أربعة معان (بداية مقالة الزاي 3) واحد منها فقط محرج وهو الرابع. تعني الأوسيَا المائية والكلية والجنس والذات. فالكلية والجنس لا إخراج فيما لانه من السهل أن نبين (الزاي 13 - 14) أن الكلية والجنس يوجدان في "شيء آخر"، وإذا لا يوجدان في "ذاتهما" والأفضل أن نقول "لذاتهما"، كاث أوتو). وعلى العكس من ذلك ثمة تردد في تنظيم علاقة المعنين الآخرين أحدهما بالأخر. فالجوهر من جهة أولى هو ما يكون لشيء [272] ما أن يكون، أي أساس قابلية للمعرفة. وهو من جهة ثانية "ما يثوي تحت الموضوع أو الذات [μενού μετόπι]."²

1 - تقریباً آن اپنای.

2 - تقرأ: هوپو ڪيمن

## 1- المعنى المزدوج "للموضوع"

ما الذي يدعو إلى مطابقة الجوهر بالموضوع؟ ما الذي يجعل ذلك صعبا؟ انه المعنى المزدوج لكلمة "موضوع" التي تشهد لها حيناً وعليها حيناً آخر. وفعلاً فإن الموضوع من وجهة النظر المنطقية، هو موضوع العمل، أي ما له ثبات كل الأشياء الأخرى، ومن وجهة النظر الفيزيائية هو ما له تحدث التحديدات وهو المادة. والحال أن كل شيء يدعو إلى المطابقة بين الجوهر وبين موضوع العمل وينفر من مطابقته للمادة. فلنر هذين الجانبين من المسالة:

### أ. الموضوع المنطقي :

هذا هو المعنى الأول الذي يبادر إلى إقراره في الجيم 3 : "الموضوع هو الذي يقال عنه كل ما سواه، أما هو نفسه فلا يقال على شيء". ثم يضيف بعد ذلك : "الجوهر هو ما لا يحمل على موضوع، وإنما عليه ... يحمل، على العكس من ذلك، كل ما سواه". إن هذه المطابقة بين الجوهر والموضوع تتناسب مع تشذيب أول لفكرة الجوهر، ألا وهو التشذيب الذي يجعل من تلك الفكرة كاث أوتو بيفيكوس =  $\alphaυτὸ πεφυκός$  (الرأي 1 يترجمها تريكيو، "ما له كيان خاص"). وبهذا المعنى يكون الجوهر هو "الموضوع الفعلي والمحدد". هذا الموضوع هو "الجوهر والفرد"<sup>2</sup>. إنه الذي يقال عنه كل [273] ما سواه. وعند روددي، "فإن الجوهر بالحقيقة هو ما يكون موضوعا دائمًا وليس محمولا أبداً، مثلما تكون المقولات هي ما يكون دائمًا محمولا وليس موضوعا أبداً".<sup>3</sup>

يقع هذا التشذيب الأول إذن في مستوى اللغة. وقد بين لو بلون<sup>4</sup> Blond ثقل ما يسميه «خطاطات اللغة»، في الأثر الأرسطي وهي التي تتدخل بالتوازي، في رأيه، مع خطاطات الصناعة [وبعبارة أدق مع خطاطات الإنتاج الاصطناعي] و"الخطاطات البيولوجية" [وصورة أدق خطاطات

1 - الرأي 1، 1028 أ 23

2 - تريكيو، مصدر مذكور، ص. 348 (AC) الرأي 1، 1028 أ 26

3 - روددي، مرجع مذكور، ص. 170 (CA)

Jean-Marie Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, rééd. Vrin, 2000 (AC) - 4

الكون والانتشار التلقائي للحركة]. وفي رأي [لوبلون]، ينشأ الكثير من صعوبات نظرية [أرسطو] في الجوهر من تداخل الرسوم التحوية والاصطناعية والحيوية. ولذلك ستتناول الجوهر أولاً انطلاقاً من خطاطفات اللغة. [لوبلون]: "(لا شك أن التحليل الأهم لكل هذا الكتاب [السماع الطبيعي] والذي يؤدي إلى مفهوم الجوهر ومفهوم المادة إنما توجهه صورة القضايا التي يعبر في إطارها كل تغيير عن نفسه". إن التحليل التحوي المفترض هنا يتضح في السمع الطبيعي<sup>1</sup>، 5؛ ويتمفصل تقريباً هكذا: كل تغيير يتقبل ضمن قطبين متناقضين من قطب إلى آخر. وهذا الانتقال الذي من قطب إلى آخر إنما يقع على قاعدة مبدأ "باق" (190 أ 15-24). وهكذا نقول إن "الإنسان يقى حين يصير متعلماً، ويظل ذاك الإنسان (190 أ 6-12)، ولكن "غير المتعلم" و"الأمي" لا يقينان لا يسيطران ولا متحددان مع موضوعهما".

فالتقابل بين موضوع ما، مستمرٌ، ومحمولاته المتغيرة هو من الجلاء سيما أن زوج المتضادين [الذين فيهما يقع التحليل المنطقى للتغيير] يلتقي بالتقابل بين السلبي والإيجابي [غير المتعلم والمتعلم] بحيث يميز الموضوع بالتقابل مع العدم. (ويقدم [لوبلون] هذا الشاهد الرائع لـ سمبليوسوس، Simplicius؛ "لقد بدأ ببيان الاختلاف بين الحرمان والموضوع انطلاقاً من اللغة قبل أن يبيّنه في طبيعة الأشياء")<sup>2</sup> فالموضوع ليس هو منطلق التغيير (من غير الأمي يأتي الأمي) بل هو ما يتغير، ثمة مماثلة نحوية بين المحمول  $\mu\epsilon\nu\sigma\omega$  γορούμενος،  $\kappa\alpha\tau\eta\gamma$ ، السمع الطبيعي<sup>3</sup>، 6) والعرض ( $\sigma u\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\sigma$ )<sup>4</sup> بل يمكتنا القول "بان التمييز، ذات الأهمية القصوى في فلسفة بين الجوهر والعرض يبدو هنا وكأنه نقلة للزوج النحوي: الموضوع والمحمول".

ومن المؤكد أن هذا لا يفسر كل تحديدات الجوهر وخاصة تلك المتعلقة بالجواهر اللامتحركة وهي الموضوع الأخير للفلسفة من جهة ما هي

1 - المرجع السابق نفسه، ص. 310.

2 - المرجع نفسه، ص. 312، اطامش 1 (AC).

3 - نقرأ:  $\kappa\alpha\tau\eta\gamma$  ρομβίτηن (المحمول) و  $\sigma u\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\sigma$  (عرض) رأينا الإحالات في الدرس فمغلوظة. لأن [أرسطو] يتحدث عن المحمول والعرض في السمع الطبيعي<sup>IV</sup>، 186 أو ما بعدها.

4 - [لوبلون]، مرجع مذكور، ص. 312 (AC).

ثيولوجيا إلا أنه يفسر على الأقل شيئاً: أولاً التوافق الأولي لمعنى الجوهر: موضوع الحمل وموضوع التغيير. (الدال 7، 1017 ب 10) ويضمن هذا التوافق بالتحليل النحوي للتغيير ذاته (ومن هنا بالذات ستنشأ بعد حين الصعوبة باعتبار أن موضوع التغيير لن يكون صورة بل مادة) ويفسر بعد ذلك أن الجوهر الحقيقي، أو الجوهر الأول كما يقول «أرسسطو» هو الفرد. هذا الموقف هو موقف أساسي في المقولات 5، 3 وفي السمع الطبيعي 1، 7 لأنه إذا ما استطعنا القول «العادل أيضًا» فإن «عادل» هو فعلاً موضوع هذه القضية، ولكننا لا نستطيع أن نقول عنه إنه لا يكون «محمولاً أبداً». وأخيراً، فالأشخاص الذين لا يكونون أبداً محمولات هم الذين يكونون موضوعات أخيرة (الدال 8، 1017 ب 23) أو أولى (الزاي 3، 1029 أ 1).

وستقول مقالة الزاي 16، 1041 ب 23 بكلّ قوة «لا شيء من العام أو من المشترك جوهر»، وسيخلق هذا أيضاً صعوبات، لا بسبب الخلط الممكن، هذه المرة، بين الجوهر والمادة بل بسبب التداخل مع نظرية العلم. وفعلاً، إذا صح أن لا علم إلا بالعام، فكيف سيوجد علم بالجوهر؟ لا نقول إنّ هذا الشكّ غير قابل للحلّ، لأنّ «أرسسطو» قد حلّه فعلاً، وإنما نقول فقط إنّ خطاطة اللغة التي تماهي بين الجوهر والموضوع، موضوع الحمل، وموضوع التغيير، تؤدي إلى فلسفة للفردية بكلّ ما تتضمنه من صعوبات.

ماذا سنقول عن تأثير خطاطات اللغة في نظرية الجوهر؟ نعرف مدى الصرامة التي خلص بها براشفيك Brunschvicg إلى استنتاجاته ضدّ «أرسسطو» في كتابه *أعمار العقل* [Les Âges de l'intelligence]. ولكن ينبغي أن نتفق مع «أرسسطو» بأمرین:

- أولاً إنّ خطاطات اللغة هذه لا تحدد كاملاً فلسفته لأنها تتدخل مع خطاطات أخرى مأخذة من الصناع البشري ومن الإنتاجات الطبيعية للحياة؛

- وأنّه خاصة لم يُسقط تحليلاً نحوياً جاهزاً على نظرية الجوهر؛ ونستطيع أن نقول أيضاً إنّ الامتياز المفروض للقضية الحملية قد وقع تدعيمه بما سمحت به هذه القضية من خصوصية التحليل الفيزيائي للواقع إلى جوهر وعرض. [276] لا بدّ أن نحسن التعرّف من جديد على جهد تعلقية المحسوس الذي يمثله تحليل

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الواقع إلى جوهر وعرض، لدى مغادرة الأفلاطونية التي بقيت هي قليطسية قبلة المحسوس. ويتارجح اللسان الإغريقي بين تحليلين قضويين : تحليل إلى فعل وفاعل كما نرى ذلك في الشاتيتوس وفي السفسطائي، وتحليل إلى موضوع ورابطه محمول. هل يجب أن نقول أفعال الموضوع أو أن نصفه *to do*؟ أو *to be*؟ ويتمثل امتياز القضية الحملية («سقراط، متعلم» بالمقارنة مع القضية الفعلية (سقراط يتكلم) في السماح بتنظيم الكيفيات بالنسبة إلى أزواج من المتضادات. وإن تحليل المتضادات هنا هو الذي يعطي قيمة للصفات على حساب الأفعال ؛ وتؤكد القضية الحملية أيضاً امتياز فعل الوجود (*être*) الذي فرضه «برمانيدس»، والسفسطائيون الإيليون وش��وكهم المتعلقة بالحمل؛ ومن هنا جاء رد فعل نظرية الجواهر على أداتها اللغوية المخصصة.

### ب. الموضوع المادي

إن كان الجوهر يحدّ من جهة ما هو الموضوع الأول لا ينبغي أن نقول إن الموضوع الحقيقي، الهوبوكيمينون، هو المادة؟ وتفضّل مقالة الزاي 3 بتبييض هذه الصعوبة المنجرة مباشرة عن التحليل السابق والتي تسدّ الطريق الذي سيؤدي إلى مطابقة الجوهر للصورة، ومطابقة الجوهر الأول، الموضوع الأقصى للبحث، للصورة بلا مادة.

فلترَ كيف يعرض أرسطو بنفسه هذه الصعوبة في مقالة الزاي 3 (بداية من 1029 أ 10) : فإذا حذفنا كلّ ما يُحمل على موضوع فماذا سيجيء؟ المادة اللامحدّدة، في ما يبدو، لأننا نكون قد حذفنا كل التحديدات الكلمية (الطول والعرض والعمق) ولا يبقى إلا ما تحدّد هذه التحديدات [277] أي اللامحدد الممحض، المادة. ويوضح أرسطو: «إنما أسمى هيولى ما كان بذاته لا وجوداً محدداً، لا لكيفية ما ولا لأيٍّ من المقولات الأخرى التي يتحدد بها الوجود» (1029 أ 19-20). ونصل إلى هذه المفارقة : أنّ المادة ستكون جوهراً إلى حد أنّ الجوهر يصبح محمولاً: س هو إنسان. وبعبارة أخرى، ليس للمادة من تعين ولو كان تعين المقوله الأولى، وهو ما يعبر عنه أرسطو، بقوله: «فإن سائر المقولات المغایرة للجوهر تحمل على الجوهر، والجوهر نفسه يُحمل

على المادة" (1029 أ 23). ويستنتج أرسطو: "إذا ما نظرنا إلى المسألة من هذا الجانب نتج منطقياً أن المادة جوهر" (1029 أ 27).

ونلاحظ أن هذا التحليل الذي يمثل تحليل قطعة الشمع في التأمل الثاني، يؤدي إلى نتيجة مخالفة تماماً، فديكارت يقول: إن ما يقى عندما يتغير كل شيء هو فضاء قابل للتحديد بطرق مختلفة لأن ذلك هو المعقول، وأنا التحليل النحوي عند أرسطو، فيمنعه من الوقوف عند تحديد كمي للجوهر، لأن كل عظم يقع تحت مقوله الكم وهي لا تقال على الوجود بالمعنى الأول بل بعنوان العلاقة الحتمية: فالقياس يوجد من جانب الحمل وليس من جانب الموضوع. وعليه ينبغي الذهاب إلى الاممداد الجذري.

### كيف يخرج أرسطو من هذه الصعوبة؟

يتجاوزها بالعودة على معنى الجوهر: لا يكفي أن نقول إن الجوهر هو موضوع، بل يجب أن نضيف: موضوع محدد. يجب أن يكون الجوهر تي (ti)، شيئاً ما. وقد هيأت مقالة الزاي 1 هذا الرد: "موضوع فعلٍ ومحدد... الفرد" (1028 أ 27). وحده الفرد الفلاسي [un tel]، له وجود خاص (كاث أوتو)، ويمثل هذا التدقيق في الواقع ارتداداً بالنسبة إلى التحليل اللغوي لأن الفرد لم يعد [278] «س» بلا تحديدات بل هو «فرد ما» بتحديداته، وعندئذ لا تكون بقية المقولات خارجة عن الجوهر بل هي تفسير للتحديات التي تجعل الجوهر شيئاً ما محدداً. وبعبارة عن ذلك تريكيو، تعبراً جيداً فيقول "قد نشأ (الفكر الأرسطي)، عندما نفهم أن الجوهر يمكن أن يوجد دون المقولات الأخرى لأن جوهراً بلا أدنى تحديد هو مُحال استحالة وجود كافية بلا جوهر. وفي الواقع فإن أرسطو، يريد أن يقول إنه على خلاف المقولات الأخرى فإن الجوهر وحده يمكن أن يوجد وجوداً مفارقًا. فالجوهر ليس أمراً آخر غير الشيء الفردي الشامل بذلك، والمتصف بجميع كيفياته وعلاقاته، وبهذا الاعتبار يمكن أن يكون له وجود مستقل<sup>1</sup>.

وقد نصل إلى القول بأن أولوية الجوهر على المقولات (الكيف، الكم، إلخ.) هي أولوية المحسوس على المجرد والفرد على صفاته أي أولوية الكائنة

1 - الميتافيزيقا، عن ترجمة تريكيو، ص. 349-348 (AC) ويشهد بريكور، بترجمة تريكيو، مجلد وحيد، صادر سنة 1933.

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الضمنية للتحديات على تحليلها الصريح تبعاً للمقولات. إن أولوية المحدد تأتي إذا تحدّد النتيجة الظاهرة لتحليل الموضوع والمحمول.

ولكن هل يمكن احتمال هذه الإجابة؟ وعلى أي معنى تأتي الأعراض إلى الجوهر إذا كان يتضمن تحديات؟ لا ينبغي أن يكون الجوهر غير قابل للتحديد مطلقا حتى يتحدد بصورة مطلقة؟ يلاحظ أوبينس، أن الجوهر الإلهي وحده هو الذي يمكنه غير محدد لاحقا، لانه فعلاً تحديداً بلا مادة وإن هذه الإجابة صعبة التطابق مع منزلة الجوهر المحسوس الذي قيل أن الجوهر [279] يقبل تحديات. فان كان الجوهر يقبلها فما الذي يمكن له ولا يمكن قد قبله؟ وإن كان قيل كل شيء فما هو إن لم يكن هيولي لا محددة جذريا؟ وعندئذ ينبغي علينا أن نتساءل عما تكون منزلة المادة في الجوهر الأرسطي من أجل أن نفهم على أي معنى تكون ولا تكون هي الجوهر ومن أجل أن نظير الطابق بين الجوهر والصورة وهو ما يتوجه نحوه كل هذا التحليل.

### 2 - منزلة المادة في الجوهر الأرسطي

هذه مسألة لم تحلها مقالة الزاي 3. وتتجه الزاي 3 رأسا إلى مطابقة الجوهر للمائية وهو الهدف الرئيسي لمقالتي الزاي والحادي. ولا يمكن للمشكل أن يحل إلا إذا قربنا من زوج الصورة والمادة زوجا جديدا هو زوج القوة والفعل الذي يمكن أن نقول عنه إنه الاكتشاف الحقيقي لأرسطو.

#### أ. الأسلوب الأرسطي في التفسير:

لا بد من بعض الكلمات في البداية تتعلق بدلالة أطر التفكير هذه، التي تقدم أزواجا: إن وضعها في بناء الأرسطية صعب التوضيح لأنها تسمى مبادئ (أرخاى) (وتسمى مقالات الفيزيا الأولى "برى أركون" من قبل "أرسطو" نفسه عندما يحيل عليها) دون أن تكون مبنية بناء قبليا، ولا تسبق التجربة كذلك. إنها بالأحرى تماثلات وظيفية أو بنوية توحي بها في ذات الوقت التجربة المشتركة وانتظاماتها، وتسلط عليها تسليطا من جهة ما هي شبكة قراءة. وهي تتسمi حسب "لوبلون" إلى "تنظيم للمعنى" يعرض [280] تجزئة العلم حسب مواضعه المشتقة بوحدة الأسلوب والتناول. وينشأ وضعها المتأرجح بين

الخبرى والقبلى عن وظيفتها في البحث تلوك الوظيفة التي تمتنع بصورة كاملة عن منطق الارغانون الذى هو بالأحرى تنظيم لمعرفة متكونة. وتسمح المبادئ حسب السماع الطبيعى ١، ١٨٤ - ب١٥١ بتحليل مجموعات لاممizza، إذاً هذه المبادئ هي أدوات تحليل الواقع يغاير تقسيمه إلى أقسام متجانسة على طريقة ديمقريطس؛ لأن التقسيم إلى علل ليس هو التقسيم إلى أشياء. وهكذا يجدد أرسطو، المشكّل القديم المتعلق بالواحد والمتععدد وعلى الفور يجد أن عقريّة أرسطو، الخاصة لا تمثل في الفكر التصنيفي إلى أحاجيس وأنواع تنفصل عنها، بل في التفسير. إن التصنيف ليس شيئا آخر غير تحديد موضع في سياق يسمح بأن تعاشر على الشيء وتتعرفه، والتفسير هو تحليل الموضوع ذاته وجعله يعرف بعناصره، ونتيجة لذلك:

- ١ - مفهوم المادة يتعلق بتحليل تفسيري أكثر منه تصنify.
  - ٢ - تنطلق هذه الطريقة الوظيفية بالاعتماد على حدود متضایفة، وعلى هذا الأساس لا جدوى من البحث عن مادة في ذاتها مطلقة، فجانب من الواقع يقوم بدور المادة في علاقة بجانب آخر بدور مقام الصورة.
  - ٣ - وأخيرا تصدر هذه الخطاطة التفسيرية التضایفية عن تنظيم عقلي للتجربة لا قبلي ولا خبرى بالمعنى الخاص. ويرى لوبلون، فيه تداخل خطاطات للغة وخطاطات للصناعة وخطاطات بيولوجية.
- [281] وسيُوصل زوج المادة والصورة إلى أبعد ما يمكن دون الالتجاء إلى زوج القوة والفعل (مع البقاء في وجهة نظر المادة) وبعد ذلك سنرى كيف يمكن زوج القوة والفعل معنى الصورة والمادة.

### ب. وظيفة المادة المتضایفة:

يلح «مانسيون» Mansion في كتابه مقدمة إلى فيزياء أرسطو<sup>٢</sup> على أن زوج المادة والصورة هو زوج ثابت وأنه يستدعي الطريقة التي بها يكون الموجود منظما كما هو، كما يتحقق (سرير، إنسان، حيوان). وزوج القوة والفعل هو زوج ديناميكي

١ - حلل لوبلون، هذا النص، مرجع مذكور، ص. 291 - 284 واستشهد به فرنار ياغر، "التحليل هو روح الفكر الأرسطي". (بول ريكور)،  
٢ - «مانسيون»، مرجع مذكور، الامثل ص. 134-135 (AC).

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرساطو

يقتضي إدخال الصيغة، إلا أن هذا التمييز، كما سترى، ليس إلا تمييزاً غير مستقر تماماً، لأن المادة تلعب أدواراً متعددة. فقد يمكن حدها دون الرجوع إلى القوة إذا ما اعتبرت دائماً من جهة ما هي منفعلة أساساً (ما يقبل التحديدات) وأنها تبعاً لذلك غير محددة في ذاتها وغير قابلة، أخيراً، للمعرفة مطلقاً.

تعد المادة في مقالة الزاي 3 جامدة، لا محدودة وغير قابلة للمعرفة، ولذلك استبعدت عن تعريف الجوهر المحدد من جهة ما هو فرد. إلا أن أرسسطو لم يتناولها أبداً بما هي اللامحدد المحسن. إنها مضاف: الخشب هو مادة للسرير، والأنسجة مادة للأعضاء والإنسان مادة للعلم. وقد بين لوبلون، أن هذا التردد يأتي من كون المادة اللامحددة توحى بها خطاطات اللغة (هي ما يقى عندما نحذف كل التحديدات الحتمية). فالمادة المحددة هي "الخام" حسب الخطاطات الصناعية، هي ما منه نستمد الشيء المتشَّع. وتؤكد العروض الثلاثة (السماع الطبيعي II، 1 - 3، الميتافيزيقا، الزاي 7، وأجزاء الحيوانات 1)، أن التحليل لم يعد تحليلاً سكونياً [282] بل هو تحليل يرجعنا دائماً إلى مراحل صيغة الإنتاج. فالمادة هي حيئتُه وظيفة تناصية مشتركة لكل الإتجاهات وتفترض التماثل الأساسي للعمل البشري والعمل الطبيعي. فمن جهة يحاكي الفن الطبيعة (مثال: الهضم بما هو طبخ، والتنفس بما هي آلية نفخ...) وفي المقابل توضح مسلكين الفن مسلكين الطبيعة. وهكذا نجد في كتاب السماع الطبيعي II، 3 وهو أقدم عرض، الأمثلة مستمدة جميعها تقريباً من أمثلة الصناعة. أما مقالة الدال 1 من الميتافيزيقا فتنتقل من الحيلة اليدوية مباشرة إلى الفن العقلاني وإلى الحكمة، في حين أن مقالة الزاي 7-9 من الميتافيزيقا وهي أكثر حذقاً، تزيع الإنتاج الذي يأتي عن طريق البحث وتُخضع الإنتاج الطبيعي إلى الإنتاج الصناعي من أجل فهم الأشياء (انظر قياس "الحيلة": من أجل هذا الهدف هذه الوسيلة ومن أجل هذه الوسيلة هذه المواد، وهو (رسم) يتحكم في قياس الإنجاز). فنحن إذا أسام تمييز من طبيعة تماثيلية تم نقله من التجربة الاصطناعية إلى الطبيعة: ومن هنا يأتي صقل أقول لفكرة الطبيعة. أنها لم تعد تطابق موضوعاً داخلياً لا محدوداً ولا قابلاً للمعرفة بل تمثل الأقل تحديداً بالنسبة إلى الأكثر تحديداً ضمن صيغة صناعية.

إلا أن لوبلون، يصحح هذا التأويل الأول بتأويل ثانٍ: "فإذا كان التمييز بين العلل تميزاً اصطناعياً، فإن الدراسة المعمقة لكل علة، ستتبع وجهة نظر

بيولوجية<sup>1</sup>. وسيؤدي هذا الأمر إلى إدخال تغيير هام في المادة التي لا تكتسب فقط تحديداً نسبياً بل تفقد جمودها وتستدعي مفهوم القوة مرجعاً لها. إن خطاطة البيولوجيا هي التي تتحكم في التمييز الكبير بين الحركات الطبيعية [283] والحركات القسرية: حركة الكائن الحي ورمي القذيفة. فما هي دلالة المادة من هذا المنظور؟ إن دلالتها هي عين دلالة العضو للوظيفة وعين دلالة، والعين للإبصار (في النفس II، 1 - 412 ب 18) وعين دلالة الأنسجة المتغيرة (اليدان، الوجه) بالنسبة إلى الأعضاء.

وعلى التو تظهر دلالة جديدة للمادة مماثلة لنموذج الشوق للمتشوق إليه (السماع الطبيعي I، 9: "إن المادة هي التي تتشوق الصورة كما تتشوق الأنثى الذكر" 1923، 23، 200 أ، 24، 200 ب، 5)<sup>2</sup> فنحن نقترب هنا من الإيروس الأفلاطوني ابن الفاقه وتكون المادة حينئذ هي نسق الوسائل والعراقيل التي بمحاجبها تفتح الصورة طريقها إلى الوجود".

وعندئذ تتحي الحدود الواضحة وضوحاً جيداً بين العلل الأربع، وتميل الصورة إلى الالتباس مع الغاية في الخطاطة البيولوجية والحال أنها تميز عنها في الخطاطة الاصطناعية (الميتافيزيقا مقالة الحاء II، 1043 أ، 14، وبصورة أوضح في السمع الطبيعي II، 8، 200 أ 3) في حين تصبح المادة الضرورة التي تبيح وتحظر، فت تكون متعاونة تارة ومبدأً فشل، أو بخت أو فظاعة طوراً آخر.

#### ج. المادة والقوة

إن التمييز بين القوة والفعل هو قمة التحليل الميتافيزيقي للواقع ولكنه قمة الإلزام كذلك، لأن فكرة القوة تدخل بدورها صعوبات هامة. فلنرى كيف يدخل أرسطو، هذا المفهوم ثم تناول في فقرة د الشكوك التي يثيرها.

وفي الحقيقة لم تنجي الميتافيزيقا في تأجيل الالتجاء إلى هذا التمييز. فمن وجهة نظر بنية الميتافيزيقا لا يدخل هذا التمييز الانطولوجي [284] إلا

1 - طوبليون، مصدر مذكور، ص. 356 (AC).

2 - حالات غير دقيقة، إلا في ما يخص 192 أ 23 (AC).

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأساطر

في مقالة الطاء، إلا أنه متوقع في النسق بفضل تمييز معاني الوجود الذي تُسمى عرضه في كتاب الهاء<sup>1</sup>: الوجود بالعرض (الهاء 3 - 4) الوجود في المقولات، الوجود بما هو الصادق. وفي الواقع فقد أدخل هذا المفهوم قبل ذلك بكثير. فمقالة الهاء 1 التي تلخص مقالة الزاي تقول: "أُسمى مادة الموجود الذي ليس متعينا بالفعل بل هو بالقوة فقط موجود متعين"<sup>2</sup> وتبدأ مقالة الهاء 2 كالتالي: "كما تم الإجماع على موضوع الجوهر من جهة ما هو موضوع ومادة، وأن هذه الأخيرة لها وجود بالقوة، يبقى علينا أن نتكلم عما يكون جوهر الأشياء الحسية منظوراً إليها من جهة ما هي فعل" (انظر سلسلة مقالة الهاء 2 1042 ب 9، 1043 أ 32 - ب 2، ومقالة الهاء 6، 1045 أ 23 - 24، 1045 ب 18 - 19).

فلنر الآن كيف أدخل مفهوم القوة في السمع الطبيعي III، 1 - 3 (وكذلك الميتافيزيقا مقالة الدال 12 ومقالة الطاء).

لقد أدخل مفهوم المادة مباشرة في الكتاب الأول من السمع الطبيعي، ضد التقليد الإيلي والأفلاطوني للوجود الذي يجعل الفيزياء من المحال، ويميل الجهد المميز بين المادة واللاوجود بمعناه الخاص إلى شـ: المادة في ذات الوقت إلى جانب الجوهر. وإنما يأخذ الاعتبارات المتعلقة "بالطبيعة" في بداية المقالة II، تمت الإطاحة بالامتيازات الظاهرة للمادة. فلنر هنا أيضاً وجهي المسألة في المقالة الأولى والمقالة الثانية.

تصل المقالة الأولى الفصول من 7 إلى 9، إلى فكرة المادة بتحليل التـكون، فلـكي يوجد تـكون يجب المرور من مضاد إلى مضاد آخر مع استمرار شيء ما. والحال أنـ الحـدة الأولى (إـك تـينوس) يشار إليه [285] سلباً في علاقة بالحد النهائي (أـيس تـي)، فهو، إذـا، العـدم (لاـ ايـضـ لاـ موـسيـقيـ). ولـما كان الموضوع يتميـز عن المـضـادـاتـ منـ جـهـةـ ماـ هوـ مـبـداـ ثـالـثـ، فـانـ

1- وفي الواقع "انطلاقاً" من الهاء 2. أما الهاء 3 فيعنونه تـريـيـكـوـ: "طـبـيـعـةـ العـرـضـ" وأـمـاـ الهـاءـ 4ـ الـوـجـودـ فيـ معـنىـ الصـادـقـ".

2- الهاء 1، 1042 أ 25.

پول ریکور

الموضوع الذي يبقى، يتميز عن العدم (privation) المبدئي. هذا هو التحليل الذي يحكم التمييز بين المادة واللاوجود، لأن العدم هو اللاوجود الحقيقي، اللاوجود في ذاته. فالمادة هي إذا الموضوع الذي يبقى. أن نقول إن الإنسان هو غير موسيقي عرضاً، هو أن نقول إن المادة لا وجود، عرضاً.

ويذكر أرسطو، هنا في التخلص من الشكوك الإلية المتعلقة باستحالة التكون : لأنه لا شيء ينشأ عن اللاوجود، ولا تنشأ الصيرورة عن الوجود. فإن نحن ميزنا الموضوع عن منطلق التكون، نحصل في ذات الوقت على استمرارية الوجود (من جهة ما هو موضوع) وعلى التكون انطلاقاً من اللاوجود (بما هو عدم). وفي كلا الحالتين يكون الأمر، عرضاً، بداهة (لأنه ليس من الضروري أن يصبح الإنسان مثقاً، ولا من الامتناع يأتي المتعف). وفوق ذلك، فإن أرسطو، (في السمع ٩) يعتقد أنه فاجأ خطأً «أفلاطون»، فهو أيضاً لا يميز بين المادة واللاوجود بعدم التمييز بين الموضوع الذي يبقى وعدم الذي يضمحل في الصدق الایجابي الذي تتحقق فيه الصورة. فقد عطل «أفلاطون» بصورة خاصة الوظيفة المضاعفة للعدم والموضوع<sup>١</sup> (المادي) وألبسها في الثنينة الكبير والصغير، إلا أن هاجس جعل الفيزياء ممكنة بالتمييز بين المادة-الموضوع والعدم الأولي في لعبه المضادات يميل إلى وضع المادة في المقام الأول: « فهي تقاد تكون بوجه ما جوهراً » (١٩٢، ٦١)، في حين أن العدم لا يمكن أن يكون جوهراً بأي حال من الأحوال. فكل [286] ما يميز المادة عن العدم أي عن اللاشيء، يضعها في جانب الوجود، الاوسيا. ولهذا تنتهي المقالة الأولى، بملمح: علم، شف المادة، إن حاز لنا القول:

- إن موضوع الشوق هو المادة كما الأئم تشنق الذكر والقيمع يتشوّق  
الحسن لأنها غير قبيحة في ذاتها، بل بالعرض" (192 أ - 22 - 24). ويعنى

ورد في ترجمة أليمة ستيقانس، باريس، فران، 1999 و 2008 ما يلي : 2 - 1.l'une, la matière est" . ميل . ص . 96 . "proche, et d'une certaine manière est une étape

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

هذا أن ما هو سلبي في الشوق ليس هو الشوق في ذاته بل هو العدم من شيء ما، أي الالا وجود بالعرض.

وهي لا متكونة ولا فاسدة، بمعنى محدث والحق يقال، (انظر 193 أ 10 - 13)، ويجب أن نقرب هذا التص من نص السمع الطبيعى<sup>1</sup>، 7 المذكور أعلاه.

فلا شيء إذا ينبع بأولوية الصورة، إلا أن المقالة الأولى تنتهي بهذا التحذير: "فنواصل الآن كلامنا بالاعتماد على منطلق جديد". وسيكون هذا المنطلق الجديد إدخال فكرة الطبيعة تلك الفكرة التي لم تظهر بعد، بما أنها بحثنا فقط في "وجود المبادئ، طبيعتها عددها" السمع الطبيعى<sup>2</sup>، (النهاية).

سيعطي إدخال فكرة الطبيعة الميزة للصورة كما كانت الميتافيزيقا قد فعلت في تناولها المحدث والفرد في الراي 3. والتقرير بينهما مفروض، خاصة وأن السمع الطبيعى<sup>II</sup>، 1 يقول مباشراً: أن يكون للشيء طبيعة معناه أن يكون جوهراً (192 ب 33). والحال أن ما له طبيعة أو ما يكون بالطبيعة أو حسب الطبيعة هو أن يكون له في ذاته بالمحايدة (وليس خارجياً مثلما هو الحال في الفن) وجوهرياً (وليس بالعرض) مبدأ حركته وسكنونه (ولقد أعطي حداً الطبيعة هذا في 192 ب 21 - 22). فهل نقول إن المادة تكون الطبيعة؟ نعم "في معنى ما"، (193 أ 28)، نسمى في معنى ما [287] طبيعة، المادة التي تمثل الموضوع المحايث لكل شيء من الأشياء التي تحمل في ذاتها مبدأ حركة وتغير. وفي معنى أكثر حسماً، لن يكفي استمرار الموضوع لتعريف وجود ما، بما هو وجود "بالطبيعة". إن ما سيجرد المادة من أهليتها هو وجودها في جانب القوة، ووجود الصورة في جانب الفعل: "ذلك أنتا تقول عن كل شيء، إنه كائن ما هو عندما يكون بالفعل لا عندما يكون بالقوة، وتتحقق بذلك حجة أخرى هي أن التغير والصيرورة يكونان في اتجاه الصورة، فالصورة هي إذا الطبيعة" (193 ب 18). فالاتجاه إلى زوج القوة والفعل (يعني الإمكان والكمال) يدخل معياراً للجوهر موازياً لمعيار التقييم على مستوى ما تلمح إليه

الميتافيزيقا الراي 3 من القابل للتفكير والتعريف. ويتمثل الأمر هذه المرة في معيار للاكتمال والكمال تم التوصل إليه في المتناهي.

وهكذا يُماهِي السَّمَاعُ الطَّبِيعِي II بين الأُوسِيَا وبين الطبيعة، والحال أن الطبيعة هي مبدأ الحركة، وبنية الحركة هي التي ستفرض، الآن، معرف القوة المستعصي، وإن القوة هي ما يجعل الحركة ممكناً، والحركة هي ما يجعل الفيزياء ممكناً. وعندما نتناول القوة في إطار دراسة للحركة، فإننا لا نحصل إلا على معنى واحد لها، ولكن المعنى الأكثر جوهرية كما تذكر به مقالة الطاء 1046 ! 1. (ستبقى طاء 1 - 5 في إطار القوة المحركة وهي القوة بامتياز، *upomēs*) الذي يستند إلى مقالة الدال 12 1019 ! 15. فالمعنيان الأولان اللذان تعطيهما مقالة الدال 12 عن القوة يحيلان على الحركة: "نسمى قوة مبدأ الحركة والتغير الذي يكون في موجود آخر، وفي الموجود نفسه من جهة ما هو آخر"<sup>14</sup> (مثال ذلك قوة البناء التي [288] توجد في شيء آخر غير البيت، وقوه المعالجة التي يمكن أن توجد في المريض ولكنها لا على جهة ما هي إشفاء). إن القوة في معناها الأول هي قوة فعل، فهي قدرة العامل على إنشاء حركة "في آخر". وفي المعنى الثاني القوة هي قوة افعال، قوة تقبل تغير آخر أو حركة، (أو حركة ذاته من جهة ما هو آخر).

فمن أين استقى أرسطو، هذا المفهوم؟ أمن تفقد للواقع؟ كلاً، لأن الطريقة التي أدخلت بها في السَّمَاعُ الطَّبِيعِي III تبين أنها نوع من البديهية الأنطولوجية التحضرية التي بها نتناول الواقع. فالمقالة الثالثة من السَّمَاعُ الطَّبِيعِي في فصله الأول تبدأ دون مقدمات بقولها : "يجب أن نميز بادئ ذي بدء بين ما هو بالفعل فقط، وما هو من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة، وهذا إما في الفرد المتعين to ti وإما في الكل، وإما في الكيف، وبالمثل في كل مقولات الوجود" (200 ب 26 - 27). وهكذا يتسلّح أرسطو، بتمييزه بين الفعل والقوة في ليتصدى للتغير الذي يتجلّى كما تتجلّى الطبيعة نفسها من بين الأشياء الجلية) (193 أ 5). ويسمح هذا التمييز، بوضعه هذا الوضع، بناءً تعرّيف للتغير بوضع بيوره وضعها: "وانطلاقاً من التمييز في كلّ نوع من الأنواع بين ما هو بالكمال وما هو بالقوة، فإن كمال ما هو بالقوة من جهة ما هو كذلك هو الحركة". (201 أ

.15 - الدال 12 1019 أ

## الوجود والماهية والجوهر لدى فلاطون وأرسطو

(10) ونعطي أمثلة وتطبيقات على ذلك تسمح بتوضيح معنى كلّ "خطاطة" من "خطاطات الصناعة" (لوبلون، Leblond) عندما نتكلم عن الشكوك التي يريد حدّ الحركة بالقوة حلّها. مثال البناء واضح : هو مثال عن الحركة من جهة ما هي نمو (وإذاً حسب الحكم) فالبناء هو شيء أكثر من قابلية البناء (قوة محضة). [289] الليت يبني (بني) فعلاً. وترجم هذه الفعلية في الإمكانية بصيغة المصدرية التي تلحقها "سيس" : σύκτησις, δόμησις, μάθησις, ἀπρευσίς : (rotation, construction, "tion"). ولكن إن كانت لنا أمثلة فليس لنا حجج. فلماذا؟ لأن هذا المعرف لا ينبجس من لا شيء رغم أنه يسبق التجربة ويذهب للالتقاء بها بشكل ما. فهو حل الشكوك التي نقلها القدماء: وبدأ الفصل الثاني من المقالة الثالثة [السمع الطبيعي] هكذا: "وتستمد الحجة على أن هذا التفسيرجيد من تلك التي قدمها لنا القدماء<sup>2</sup> عن الحركة وعن صعوبة حدّها بطريقة معايرة".

أية صعوبات يواجهها أرسطو، إنه يواجه فشل الفكر أمام "المرور" من جهة ما هو كذلك، مرور اللاشيء إلى شيء ما، أو الشيء إلى اللاشيء (الكون والفساد). (فالمرور من شيء ما إلى اللاشيء يمكن صعوبة، وبين مقالة الدال 12 أن القوة موجهة نحو مزيد الوجود، أما في المعنى المعاكس، فمن الأفضل الحديث عن اللا-قوة [العجز]، والمرور من مكان إلى مكان ومن حال إلى حال ومن عظم إلى عظم. ولا يمكن التغلب على هذا الفشل إلا بالتخلص من الثنائية التي تبدو لأول وهلة قاهرة، بين المحدد واللامحدد أو غير القابل للحدّ πόριστόν، انظر 201 ب 25). وتسمح فكرة القوة بإيجاد طريق وسطى، هي طريق جديدة، فيبين الممكן والواقع تقوم القوة. لقد كان ينبغي من أجل ذلك أن نميز القوة عن الفعل، وأن نبلور المفهوم المتناقض لفعل ما لما هو بالقوة، وفي الكلمة أن نبلور مفهوم " فعل [290]غير كامل": "فالحركة هي حقاً فعل ما، ولكنه غير كامل، وذلك لأن الشيء الذي بالقوة، والذي تكون الحركة فعله، هو شيء غير كامل. هذا هو سبب صعوبة المَسْك

1 - تقرأ: أويكاسيون، دوماسيون، ماتيسين، هياتروسيون، كوليسيون : (فعل السكن، فعل البناء، فعل التعلم، فعل الشفاء، فعل دوران العجلة. راجع السمع الطبيعي، III، 1، 201 أ 9).

2 - في ترجمة ترييكو، الفرنسيّة "الآخرون".

بطبيعتها [الحركة]. وبالفعل، فقد ينبغي وضعها في العدم [privation]، أو في القوة، أو في الفعل الممحض؛ ولكن لا شيء من ذلك يبدو مقبولاً. ولا يبقى، إذاً، إلا طريقتنا في النظر إليها من جهة ما هي فعلٌ ما، ولكن فعلاً كالذى كنّا حددناه لا يسهل فهمه، إلا أنّ قبوله ممكّن" 201 بـ 30 - 202 أ - 2).

د. صعوبات القوة:

تختهرط القوة إذاً في الحركة من جهة ما هي "مرور"، فما عساها تكون في ذاتها إذا ما كانت الحركة التي قلنا إنها جلية ليست بالضبط هي القوة، بل هي فعلٌ ما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة؟ إن القوة العارية ليست إذاً جلية بل هي تُعقل من جهة ما هي "مبدأ"، (هكذا كان الموضوع قد سمي في المقالة الأولى من السمع الطبيعى)، فهل تقبل القوة أن تُعقل؟ فإذا هي سميت "مبدأ"، فإنها في ما يبدو قابلة لأن تُعقل. فهل هذا هو حالها فعلاً؟

يجب أن نعترف أن لفظ قوة، لا يدخل فقط بعدها أنطولوجيا جديداً - الوجود غير الكامل، المرور إلى الوجود - بل كذلك ترددات جديدة، لأنّ هذا المفهوم المعدّ لوسم الذلة الأنطولوجية بشكل ما، يتصرف بدوره بذات التذبذبات بين عدة رسوم تأويلية: 1- هو من جهة أولى الممكّن الذي تقتضيه اللغة، وبصورة خاصة، ما يقتضيه كلّ حكم على المستقبل، وعلى العموم كلّ حكم لا يتعلّق بالأزلي، إنه في كلّمة الممكّن بما هو جهة من جهات الحكم، أو بكلام آخر، هو العرضي في الإثبات. والحال أن الممكّن، في هذا المعنى، ليس له إلا تحديدات سلبية، وحسب مقالة الدال 12، 2019 بـ 27، [291] هو «ما لا يكون نقشه غير خاطئ ضرورة»؛ وعلى الأخصّ، في علاقة بالمستقبلات الجائزة، هو إمكان التخلص من مبدأ عدم التناقض (أنه من قضيّتين متقابلين، تكون واحدة منها صحيحة ضرورة، والأخرى خاطئة) وهو ما لا يصح إلا بالنسبة إلى الماضي أو الحاضر. 2 - ولكنّ القوة من جهة أخرى هي الميل إما من جهة ما هو قدرة على الفعل، أو من جهة ما هو قابلية للتتحمل، إنها شيء شبيه بالتزوع (نيزوس) أو بالاندفاع؛

هذا هو المعنى الأرسطي الحقيقي، المعنى الذي يتحكم في علاقـة المـادة بالـقـورة بالـصـورـة، ويسمـح بالـقول: إنـ "المـادـة تـمـيل نـحو الصـورـة" (مقالـة الطـاء، 8، 1050 أ 15)؛ وإنـ هـذـا المعـنى الثـانـي هو الـذـي يـخـضـع الرـسـوم الصـنـاعـية إـلـى الرـسـوم الـبـيـولـوـجـية، لأنـهـ، مـثـلـماـ يـقـولـ (لـوبـلوـنـ)، لاـ يـريـدـ المرـمـرـ أنـ يـكـونـ إـلـهاـ أوـ مـائـدةـ أوـ طـشتـa [cuvette]. فـفـيـ الخـطاـطـةـ الـبـيـولـوـجـيةـ لـلـقـوةـ وـحدـهاـ تـأـخذـ الحـدـودـ مـعـنـاهـاـ السـكـامـلـ منـ جـهـةـ ماـ هـيـ مـلـكـةـ وـلـيـسـ منـ جـهـةـ ماـ هـيـ إـمـكـانـ مـجـرـدـ. فـحتـىـ القـوةـ الـمـفـعـلـةـ، أـعـنيـ "الـقـدرـةـ عـلـىـ التـغـيـرـ أوـ الـحـرـكـةـ بـواـسـطـةـ الـغـيرـ أوـ عـلـىـ التـغـيـرـ وـالـحـرـكـةـ بـواـسـطـةـ الذـاتـ منـ جـهـةـ ماـ هـيـ غـيرـ" (المـيـافـيـزـيـقاـ، مـاقـالـةـ الدـالـ، 12، 2019 أ 19)، رـغـمـ كـوـنـهـاـ لـيـسـ إـلـاـ قـوـةـ عـلـىـ الـانـفـعـالـ، هـيـ قـبـلاـ، قـوـةـ شـيـءـ ماـ. إـنـتـالـنـ نـصـلـ أـبـداـ إـلـىـ المـادـةـ الـخـالـصـةـ الـتـيـ هـيـ حـدـ مـجـرـدـ لـأـنـتـاـ لـأـنـتـقـيـ أـبـداـ إـمـكـانـ أـيـ شـيـءـ، بلـ نـلتـقـيـ كـفـاءـةـ مـحـدـدـةـ؛ـ وـكـمـاـ يـقـولـ (تـرـيـكـوـ)، فـيـ شـرـحـهـ لـمـاقـالـةـ الدـالـ، 12، فـإـنـ: "الـمـنـفـعـلـ هـوـ فـيـ حـالـ اـنـفـعـالـ، أـوـ فـيـ حـالـ يـسـتـجـيبـ فـيـهـاـ بـشـيـءـ مـنـ التـوـاطـعـ لـتـحـرـيـضـاتـ الـفـاعـلـ، وـتـحـفيـزـاتـ"2، إـنـهـ الـ "ordinatio ad finem" السـكـولـاـئـيـ. يـحـيلـ التـغـيـرـ الـمـنـفـعـلـ، إـذاـ، بـفـعـلـهـ غـيرـ السـكـامـلـ، لـإـلـىـ "لـامـتـعـيـنـ مـحـضـ"ـ، بلـ إـلـىـ "قـادـرـ عـلـىـ"ـ؛ـ وـلـاـ [292] نـمـسـكـ أـبـداـ إـلـاـ بـمـتـعـيـنـ، وـلـوـ كـانـ فـيـ الإـمـكـانـ. فـالـإـمـكـانـ الـمـحـضـ الـلـامـبـالـيـ بـالـأـضـدـادـ، لـأـقـدـرـةـ لـهـ عـلـىـ تـفـسـيرـ التـغـيـرـ. ذـلـكـ أـنـ التـغـيـرـ يـقـضـيـ قـدـرـاتـ مـحـدـدـةـ تـعـرـفـ بـعـلـاقـتـهـاـ بـحـدـوثـ "الـصـورـ"ـ، وـلـاـ [يـقـضـيـ] الـجـواـزـ الـعـرـيـ للـمـمـكـنـ، (سـتـرـكـ الـآنـ جـانـبـ الـصـعـوبـاتـ الـتـيـ تـشـيرـهـاـ مـاقـالـةـ الطـاءـ، بـدـاـيـةـ مـنـ الـفـصـلـ الـخـامـسـ، الـذـيـ يـعـدـ التـنـظـرـ فـيـ مـاـ مـرـ منـ تـحـلـيلـ مـاـ يـزالـ بـسـيطـاـ).

ماـذـاـ يـتـبـعـ عـنـ ذـلـكـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ المـادـةـ؟ـ يـتـبـعـ عـنـ ذـلـكـ أـنـ المـادـةـ لـيـسـ "ماـ لـسـتـ أـدـرـيـ مـنـ شـيـءـ فـيـ ذـاـهـ، كـثـيفـ، وـجـامـدـ، لـاـ يـمـكـنـ لـلـفـكـرـ أـنـ يـنـفـذـ إـلـيـهـ، وـلـاـ يـمـكـنـ أـنـ تـصـوـرـهـ إـلـاـ بـتـجـرـيـدـنـاـ شـيـنـاـ مـاـ مـنـ كـلـ خـاصـيـاتـهـ،ـ إـنـهـ، حـصـراـ، الـلـامـتـعـيـنـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ شـيـءـ هـوـ أـكـثـرـ تـعـيـنـاـ"3ـ،ـ وـقـدـ نـسـتـطـيعـ أـنـ

1ـ فـيـ تـرـجـةـ تـرـيـكـوـ، "نـحوـ صـورـتـهـ"

2ـ (تـرـيـكـوـ)، مـصـدـرـ مـذـكـورـ، صـ. 284 (AC)

3ـ (رـوـدـيـيـ)، مـرـجـعـ مـذـكـورـ، صـ. 171 (AC)

## بول ريكور

نقول أيضاً: إن ما هو مادة بالنسبة إلى شيء أكثر تعيناً، هو صورة بالنسبة إلى شيء أبسط؛ كما أن ما هو صورة في علاقته بعناصره البسيطة، هو مادة شيء أكثر تعقيداً. وبإيجاز، إن المادة والصورة مضادان، كما الجوهر<sup>1</sup>.  
(نفسه)

لقد شهدت "القرة" إذاً بنسبية المادة لهذه الصورة أو تلك، مما نتج عنه أن الصورة هي، دائماً، ما نسميه وما نعقله.

---

1 - المرجع السابق (AC)

[293] الفصل الثاني

## الجوهر المحسوس (تابع)

### الجوهر من جهة ما هو صورة

#### مقدمة

أ. وضع هذه النظرية في كتاب الميتافيزيقا.

كل التحليل الأرسطي للجوهر هو تحليل موجّه لجهة ما: بما أننا لا نعرف من المادة إلا ما كان من قبل صورة (الخشب في علاقته بمادته الخاصة) أو الصورة بالقوة (المثال الذي سيكون)، فإن كل ما يوجد من معقولية ومن وجود في الجوهر المحسوس يتركز في الصورة التي يميزها التحليل الميتافيزيقي عن المادة. وهذا التحليل الجهيد [analyse laborieuse] بشكل لافت ( فهو من أطول تحاليل الميتافيزيقا، وهو يحتل تقريباً كل مقالة الزاي التي تكاد لا تنتهي وخاصة الفصول من 4 إلى 12، إضافة إلى جزء كبير من مقالة الحاء، وهو الذي يستأنف استئنافاً مجدداً في مقالة الطاء بالتمييز بين الفعل والقوة)، هذا التحليل المعقد هو بدوره معدًّا لتهيئة البحث عن الموجود أو عن الموجودات التي هي صور محضة، وأفعال محضة. وبالتالي فإن هذا التماهي بين الجوهر والصورة هو هدف مجموعة الزاي والحاء والطاء، وهو بدوره أداة ثيولوجيا مجموعة اللام والميم والنون.

ب. بنية الحجاج:

يستجيب رد الجوهر إلى الصورة إلى نظامين من الاعتبارات المتسائلة [convergentes] : منطقية وفيزيائية [294]، الصورة هي كلّ ما يمكن معرفته من الأشياء، وهي كلّ واقعٍ ما يتبع، وما يتّجّ. ولقد تم إنجاز هذه البرهنة المضاعفة بنظام لطيف جداً، منطقياً أولاً في الزاي 4 - 6 ثم فيزيائياً (الزاي 7 - 9)، ثم منطقياً من جديد (الزاي 10 - 12)، وقد استعملت البرهنة الفيزيائية كمرحلة وسطى بشكل ما، من أجل دعم البرهنة المنطقية قدمًا.

فلنحاول تبع المسيرة في خطوطها الكبرى، تاركين إلى الآخر، الصعوبات التي راكمها «أرسطو». إلا أنه ينبغي أن نفهم أن كلّ هذا الجهد يميل إلى إنقاذ الروح الأفلاطونية للمعنى وللقيم باستبعاد النماذج المثالية والبراديغمات الأفلاطونية. وليس من قبيل المصادفة أن يكون لفظ أيدوس مشتركاً بين الفيلسوفين، إلا أن الأمر يتعلق بأن نبين ضدّ أفلاطون التماهي الفيزيائي والمنطقى للأيدوس مع الشيء ذاته. إنه ليس نموذجاً للشيء بل هو الشيء ذاته في معقوليته الخاصة، وفي واقعه المحايث.

١. التماهي المنطقي بين الصورة والشىء

تماهي الصورة، من الزاوية المبنية، أي من جهة ما هي إمكانية للحد ولبرهنة، مع توقي آن أيناي  $\tau\lambda\eta\epsilon\tau\omega\alpha$  التي ترجمها اللاتينيون بـ *quidditas* (المائية). إنها شيء مأدق من تي أستين  $= \tau\lambda\epsilon\sigma\tau\omega\tau$ ؛ وسيقول برغسون Bergson إن الماهية هي الثوب الجاهز الذي يتناسب مع كثيرين، أمّا المائية فهي ما يكونه الشيء كات أوتو  $\kappa\alpha\theta'\alpha\tau\tau\omega$ ، *per se*، بذاته. وتبليغ مقالة الدال في فصلها الثامن عشر معرف كات أوتو هذا، "كالياس" بذاته هو كالياس، ومائية "كالياس" إن مثل اسم العلم من جهة لصوته بالإنسان الفرد يوضح ذلك أيما توضيع؛ وتكرر مقالة الزاي 4 : الموسيقى ليس أنت،

لأنك لست [295] موسيقيا بذاتك<sup>1</sup>. وهكذا فالماهية هي ما لا يمكن أن يفقد دون أن يكشف الشيء عن أن يكون ماهو.

وستحاول مقالة الزاي في فصلها السادس إقامة التماهي بين الماهية والشيء بصراحته، ويعني ذلك أن هذا الشيء ومائته ليسا غيرا بل هو هو: "كل موجود لا يختلف في الواقع، في ما يبدو، عن جوهره الخاص، وتسمى الماهية جوهر شيء شيء"؛ هكذا يبدأ الفصل السادس من مقالة الزاي. إلا أننا لا يمكن أن ندفع بالبرهنة إلى أبعد من ذلك، لأنه ليس بدبيها مطلقاً، بالنسبة إلى أشياء تتجهها أخرى مثلما هو حال الأشياء المحسوسة، أنه ثمة في ذلك معقولية ثابتة، وسيتعين الالتجاء إلى برهنة فيزيائية خالصة، أي إلى دراسة للإنتاج من أجل إقامة: 1) أن ما يفهم من السبب ما يزال هو الصورة أيضا، 2) وأن الصورة، في [سياق] الإنتاج، لا يولدتها السبب بل ينقلها. و ساعتها سيكون من الصحيح القول إن المثل الأفلاطونية ليس لها الامتياز الحصري في أن تكون بذاتها.

ولقد أظهر هذا التحليل الأول على الأقل الرهان المتمثل في أن الماهية هي مبدأ معرفية الأشياء: "يحصل لنا علم بكل موجود من الموجودات عندما نعرف ماهية هذا الموجود" (الزاي، 6، 1031 ب 6 وأيضاً 1035 أ 7 - 9<sup>2</sup>) ولا يظهر التحليل الرهان فقط بل كذلك الأسلوب الأرسطي: الماهية هي ابنة المثال الأفلاطوني، ولكنها مهيبة<sup>3</sup> الواقع. فعندما أعرف الماهية أعرف الواقع ذاته وليس أنموذجه، وعندما أعرف الواقع أمسك بالمعقول لا بظله. فالمجهود كل المجهود يتمثل إذاً في نزع الماهية عن الكل الأفلاطوني وتعليقها على الفرد الكائن<sup>4</sup>. وسنرى إلى أي مدى [296] يسير أرسطو، على طريق المماهاة بين الصورة والفرد (الفصل الثالث).

1 - الزاي، 4، 1029 ب 15.

2 - لا تبدو الإحالة الثانية ملائمة للشاهد.

3 - مهيبة، مهيبة: إحداث نقرحة، على منوال "سمى/سمية"، لأداء العبارة الفرن西سية à identique، ونحن نفترض توسيعاً الكل ذلك تخصيص العائلة «مهى» لإعطاء مقابلات ومشتقات identifier identifier الفرنسية: مهى: identifier à identifier ماهي مع s'identifier essence الماهية à المهي [م.م.]identique.

4 - سارواج بين الوجود والكيان لأداء معنى existence وتصارييفها بحسب ما يمكن، سياقاً خاصة من عدم الواقع في شبهة être/existence [م.م.] être/existence.

## 2.- التماهي الفيزيائي بين الصورة والشيء

كيف يعيد التحليل الفيزيائي دفع التحليل المنطقي؟ فيتناول أول يبتعد السمع الطبيعي<sup>1</sup> عن الهدف، باعتبار أن ما يتبع هو مركب من الصورة والمادة. ولكن عندما نمعن النظر فإن الشيء يكون "له طبيعة" يعني أن يكون محدودا بالصورة، فإن كان هذا صحيحا، فإن مطلب الحد وواقع الطبيعة يطبق أحدهما على الآخر.

كيف يمكن بلوغ هذا الهدف؟ يكون ذلك بالإشارة إلى:  
- أن الإنتاج هو نقل للصورة.

- أن الصورة، في سياق الإنتاج، ليست مولدة بل سابقة في الوجود.

أ- إن تفكرا في السبيبة الفاعلة هو الذي يحكم الموضع الأول من البرهنة (الرأي 7)؛ ففي حال الإنشاء<sup>2</sup> الطبيعي، كالكون [génération] مثلا، يكون نقل الصورة جليا: "الإنسان [297] يلد الإنسان"<sup>3</sup> والسبب والأثر لهما الصورة ذاتها في مواد مختلفة (نلاحظ منذ الآن - أن التحليل المنطقي والتحليل الفيزيائي لا يدفعان نحو وجهة واحدة حل مسألة التفريد [individuation] : فإذا كانت المائية هي معنى الفرد، والمبدأ الذي يجعله معروفا، فإن التماهي الصوري بين السبب والأثر يمنع أن تكون الصورة تامة التفرد، باعتبار أن السبب والأثر هما شيئاً متمايزاً عديدا؛ ولنا عودة لذلك في الدرس اللاحق).

وتكون المسألة أدق في حالة الإنتاج الاصطناعي: أو ليس مهندس معماري هو الذي يبني البيت؟ بلـ، إلاـ أن مائة البيت في عقل الحرفي هي التي تتبع

1- تذكر مقالة الرأي في الفصل السابع بالأطر الأهم للتحليل الفيزيائي: التمييز بين الإنتاج الطبيعي والفنـي والاتفاقـي؛ التميـز بين الإنتاج حـسب الجوهر (المـلـاد والأـضـحـالـ) وحسبـ الكـمـ (الـزيـادةـ والنـقصـانـ) وحسبـ الكـيفـ (التـغـيرـ) وحسبـ المـكـانـ (الـتـنـقـلـ). ونـلاحظـ أنـ أـرـسطـوـ يـسمـيـ "حرـكـةـ" Μεταβολήـ التـغـيرـ فيـ العـقـمـ وـفـيـ الـكـيفـ وـفـيـ الـمـكـانـ، وـعـنـدـمـاـ يـضـعـ جـابـاـ الإـنـاجـ حـسبـ الجوـهـرـ الذـيـ هوـ حرـكـةـ منـ الـلـاشـيءـ لـلـشـيءـ ماـ، وـلـيـسـ بـيـنـ شـيـئـيـنـ مـنـضـادـيـنـ فإنـ عـبـارـةـ "تـغـيرـ" (Μεταβολήـ)ـ التيـ تـغـطيـ هـنـاـ الأـنـوـاعـ الـأـرـبـعـةـ مـنـ "الـمـرـورـ"ـ وـمـنـ الـخـرـكـةـ، تـصـبـحـ مـرـادـفـةـ لـعـبـارـةـ "حرـكـةـ"ـ (بولـ رـيكـورـ)،

2- سـنـرـاـجـ بـيـنـ الإـنـاجـ وـالـإـنـشـاءـ فـيـ أـدـاءـ معـنـىـ productionـ وـذـلـكـ تـلـاؤـمـاـ فـيـ كـلـ مـوـضـعـ معـ السـيـاقـ (مـ.مـ).

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

المنزل، إلى حد أن «أرسطو» يستطيع أن يكتب بمفارقة خارقة للعادة : تنشأ الصحة عن الصحة والبيت عن البيت : "وهكذا يكون السبب الفاعل ويكون المبدأ المحرك لحسن الحال، هو الصورة الموجودة في الفكر إذا ما كانت الصحة هي ثمرة الصناعة" (1032 ب 22). وهكذا يزعم عند «أرسطو»، رسم رد السبب إلى العلة، ورد العلاقة السببية إلى تماه في معنى «ميرسون». وقد أكد ذلك بشدة «هاملان».١

بـ- يُدفع بحصر السبب في العلة قُدماً من خلال هذا التأكيد الجذرِي على أنه في إنتاج شيء ما، فإن ما يولد هو الفرد من جهة ما هو مركب من مادة وصورة. إلا أنه، لا المادة التي "منها" يُصنع الشيء ولا الصورة التي يصير لها الشيء، تولдан : فالحرف الذي يتبع كثرة نحاس لا يتعجب النحاس، ولا الكسرة. إن «أرسطو» يستدل هنا بواسطة برهان الخلف (الزاي 8). إن كانت الكرة من جهة ما هي كذلك، متولدة [298] فستكون "عن شيء ما" وهذا الشيء سيكون صورة - مادة، وسيقتضي إنتاج شيء ما سلسلة لا متناهية من الوسائل. ومن هنا كانت النتيجة (1033 ب 17 - 19).

لا يبدو للوهلة الأولى أن «أرسطو» قد صارع «أفلاطون»، إلا من أجل مزيد الفلطنة في المحسوس، إذا أمكننا القول، بدلاً من الفلطنة في المعقول، "في ما فوق السماء"، إلا أنه يجب ملاحظة ما يلي :

1 - "غير متولد" لا يعني بأي حال "أبدي". وحدها الصور اللامحسوسة أبدية: (الإله، عقول الأفلاك، العقل)؛ أما الصور المحسوسة فإنها إما سابقة في فرد آخر من النوع نفسه وهو نقلها. وإما أنها تنجس "بلا ديمومة" *(άχρονης)* في آن غير قابل للقسمة" (*νῦν οὐ μέτρητον*)، كما يقول أحد الشرائح، وتلك حال المائية، والكمية، والكيفية.

2 - وليس الصور غير المتولدة بأي حال براديغمات ؛ ولقد صرّح «أرسطو» بحزم مرتين على الأقل (الزاي 6 1031 ب 15 - 18 و 1033 ب 20-21) أنه لو كانت الكلمات موجودة في ذاتها، لما ولد أي كائن فرد (وكلذلك في الزاي 13 - 1039 أ<sup>3</sup>). ويجعل هذا التأكيد مسألة فردانية الصورة التي هي

1 - هاملان، *Le système d'Aristote*, op. cit. p. 271-273 (AC).

في سياق منطق النزعة المضادة للأفلاطونية، أكثر إلحاها. ومع ذلك فإن أرسطو، يبدو في هذا النص محتاطاً، إذ يخصص دائماً عبارة تودي تي (الفلاني، لهذا) للمركب: هذه الكرة من النحاس. فالكرة في استدارتها ليست الفرد الموجود مادياً، وإنما هي مائتها ويسميها «أرسطو»، هاهنا *TOLÓVUS* أو *quale quid*. ويترجمها «تريكو»، بعبارة «شيء بهذه الصفة». وقد نتساءل إلى أي حد تكون المائة التي سميت هكذا، فردية.

وما يهمّنا هاهنا هو أنّ معالجة الأسباب لا تبعدنا عن معالجة الصور، بل أنها على العكس من ذلك ترددنا إليها. ويدفع «أرسطو»، برد [299] السبب إلى العلة إلى أبعد الحدود، فيذهب إلى حد القول: «إن مبدأ كلّ إنتاج، مثلما هو الحال في القياسات، هو الجوهر الصوري : لأنّه من الماهية إنما تنطلق القياسات، ومنها كذلك تنطلق، هاهنا، الإنتاجات» (1034 أ 30 في خاتمة الراي 7 - 9). ويؤكد «تريكو»، مدى ما كان تصور «أرسطو» للسيبية تصوراً تحليلياً يقترب هنا من العلاقة بين المقدّمات والنتائج. (فالسيبية، كما يلاحظ، تنزع إلى الالتباس «بالتحليل المنطقي للماهية»، و«بالحركة الاستنباطية للفكر التفسيري»<sup>1</sup>). فأن نبحث عن الحد الأوسط في القياس أو أن نبحث عن السبب، فذلك هو هو. وفي هذا الصدد لا يذهب «ديكارت»، وخاصة «سبينوزا»، (كتاب الأخلاق 46 II) إلى أبعد من تدعيم هذا الجانب التحليلي، وكذلك سيكون الأمر إلى ثورة «هيوم»، وأكّثُ اللذين سينطلقان من تحليل زمانٍ لا عقلي للسيبية، ومن تعال للأحداث، لا من انتقال للصورة المتماثلة أو من تحول لحكمة الحركة. وهكذا يكون التحليل الأرسطي للسيبية ممجداً للصورة؛ فما هو قابل للمعرفة في السبب هو الصورة؛ ويؤكد «أوينس»، مدى لامبالاة «أرسطو»، «بالمشكل الوجودي»<sup>2</sup>، أي بمسألة حدوث موجود جديد. فما يهمّه هو أن يجلّي الحدث الجديد، بناءً المنزل، معنى هو صورة المنزل وهي مهيئةً للمنزل الذي فكر فيه المعماري. ما يهمّه هو المفكّر فيه المهيّ في الآخر وفي السبب، وليس الحدث الجديد. حدوث

1 - المتأثرين، مصدر مذكور، ص. 397 (AC).

2 - «أوينس»، مرجع مذكور، ص. 222-221 (AC).

الصورة لا حدث الكائن، إن هذا فهو إرث أفلاطوني حقيقي، وإن كان انقلب ضدّ «أفلاطون»، وضدّ كلّياته - البراديمات.

### [300] - الآثار المنطقية للتحليل الفيزيائي:

نستطيع أن نعود إلى مشكلتنا المتعلقة بتماهي الشيء مع صورته مؤيددين برد السبب إلى الصورة. لقد أضحى هذا التماهي حقيقةً بالنسبة إلى الأشياء المستجدة، ونستطيع الآن أن نقول بمزيد من القوة إنّ الصورة هي أساس الحد. وندرك حينئذ أن نظرية الصورة تهدف إلى إدماج منطق الحد كله في واقع الأشياء. إن الجوادر هي بصورها حدود متحققة. ونستطيع أن نقول في مقابل ذلك إنها وقائع قابلة للحد. ويحتمل هذا التقرير بين الحد والصورة، وهو التقرير الذي يتم بفضل المفهوم الوسطي للموغوس<sup>1</sup>، مقالة الزاي 10-12. وعلى التو ينال الحد في الأرسطية منزلة أسطولوجية توضح معناه الأقصى.

وفعلاً، فكيف يمكنون الحد؟ إن يكون «أقسام» هي جنس ونوع، إلخ. وينبغي أن نفهم أن هذه الأقسام هي «أقسام» الصورة ذاتها، وقد نستطيع القول إنها تفصّلات المعنى، وليس أقسام المادة. وبكلام آخر تصدر الأقسام عن تحليل الصورة وليس عن تقسيم الشيء من جهة ما هو مركب مادي. «إذا لم ندرك بوضوح ما هي الأقسام التي تؤخذ من جهة ما هي أقسام مادية، وما هي الأقسام التي ليست كذلك، فإننا سوف لا نرى ما يجب أن يكون حدّ الشيء». (1036 أ 28 - 30). إن التمييز سهل بالنسبة إلى الدائرة التي تكون مرّة من خشب [301] ومرة من البرنز وتحافظ على ذاتها في مواد مختلفة، أما بالنسبة إلى الوجه على سبيل المثال، ذلك الذي يكون دائمًا من لحم وعضم، فإن تمييز أقسام الحد وأقسام المادة فيه سيكون أقل سهولة. ومع ذلك، فإن هذا التمييز ضروري من أجل أن لا تكون الصورة لاحقة على أقسامها المادية،

1 - انظر ملاحظة تريسيكو، المتعلقة باللغوس، ١، ص 400. فقد سجل معناه المتذبذب: معرف، حد، صورة، قول شارخ، وهكذا فقد ورد في السطر الأول من مقالة الزاي، الفصل العاشر: «الحد بما هو صياغة ...» ويترجمها بـ formula [صياغة] (بول ريكور) [راجع المجمع في الميافيزيقا، ترجمة تريسيكو، الجزء الثاني، ص. 304]

بل لاحقة فقط على أقسامها المعطية للحد، أي من أجل أن تكون الصورة، باختصار، أولى في نظام الجوهر.

ولكن كيف يمكن أن يكون للصورة عندئذ، أقسام، وإن كانت غير مادية، أي [أقساما] منطقية بمعنى ما؟<sup>1</sup> إن المترلة الأنطولوجية للحد تحل هذه الصعوبة (الرأي 12)، فلنأخذ مثلاً عن الحد بالقسمة: الإنسان = حيوان، ذورجل، ذو قائمتين، إلخ. أن نتكلّم عن المترلة الأنطولوجية للحد هو أن نتساءل كيف يوجد الجنس الحيواني. وتكون الإجابة أن الحيوان لا يمكن أن يكون إلا في الجنس الماشي، والماشي في ذي القائمتين، إلخ.

وبعبارة أخرى، فإن ما يوجد فعلاً هو الفرق الأخير، فالجنس لا واقع له إلا في أنواعه، والأنواع في فروقها. وهكذا يستطيع [أرسطو، أن يقول: "إن الحد هو الصياغة القولية (لوغوس) المترسبة من الفروق فقط (1038 أ 8)، وأن «الفرق الأخير سيكون طبعاً هو جوهر الشيء ذاته وحده» (نفسه، أ 19 - 20) ويضيف بعد ذلك: «إن الحد هو الصياغة القولية (لوغوس) المترسبة من الفروق ومن الفرق الأخير تحديداً». (نفسه، أ 28 - 29) (ويكفي للتأكد من ذلك استعراض درجات الحد بدأية من الآخر، فهو القائمتين يعني عن الماشي، وهذا بدوره يعني عن الحيوان). إن ما يصنع وحدة الحد هو إذا، [302] حضور الجنس في النوع، وحضور النوع في الفرق الأخير، ويحمل [أرسطو، حضور الجنس هذا في الفرق الأخير على معنى محايشة المادة للصورة (ويلخص ثانياً مقالة الحاء 6، حركة الفكر هذه، 1045 أ 29 - 35). ولن نستطيع أن نساوي مساواة جذرية بين الجوهر والتحديد، فالجنس هو اللامحدد بالنسبة إلى التحديد الأدق للنوع مثل المرمر بالنسبة إلى التمثال. ويدعم هذا الرأي العميق جداً حول الوحدة الأنطولوجية للحد بمعنى ما، نظرية الحد التي تجد على هذا الأساس قاعدة وحدتها، ولكنها خاصة تجعل نظرية الجوهر تستفيد من كل مكاسب منطق الحد. وفي ذات الوقت يقع استبعاد الكلّي الأفلاطوني بما أنه اللامحدد الذي لا يعطيه فعليته وواقعه المتحقق إلا الشيء المتعين. إن الأيدوس الأفلاطوني قد أصبح صورة الواقع ذاتها. هل أصبح هو الفرد؟ لقد حاذينا باستمرار هذا المشكّل، فلنواجهه الآن مواجهة.

1 - ترجمة جانيا ماغنت مناقشته في الرأي 10 عن مسألة الصياغة الكلية لحد المركب، والصياغة الفردية أو الكلية لحد الصورة، وسنعود إليها في فصل التفرييد [بول ريكور].

## الجوهر والفرد

### مقدمة: وضع المشكل عند أرسطو

قبل أن تتناول صعوبات «أرسطو»، وحتى تناقضاته، لنسجل أنه لم يواجه المشكل بصورة مباشرة أبداً، مما يجعل الفرد فرداً متميزاً عن فرد آخر هو مشكل وجودي لا يهم أرسطو. إن ما يهم «أرسطو» هو ما يحدد الواقع وهو ما يعطيه منزلة ثابتة وقابلة للتحديد. وردة الجوهر إلى الصورة كله مستوحى من هذا الهاجس إلا أن مضادته للأفلاطونية التي تحمله على جعل الصور تتغوص من جديد في الأشياء إلى حد تماهياً معها، منطقياً وفيزيائياً، لا تذهب به حد مطاردة الواقع حتى في وجوده الأكثر تفرداً. ونتيجة لذلك، إن ما نسميه مشكلة "التفرد" أي التكوين المميز لفرد في علاقته بآخر، لا تكون فصلاً مستقلاً عن أعمال «أرسطو». وينبغي أن نبحث عن عناصرها المشتقة في آثاره. إن خلافاء «أرسطو»، هم الذين طرحوا المشكل وأسقطوه على أعماله وأولئم الأفلاطونية المحدثة، التي اهتمت بوضع فردانية النفوس موضعًا مضبوطاً بالنسبة إلى النفس، في نسق يكون فيه كل الأفراد أنفساً. إنه [304] مشكل معرفة ما إذا كان ثمة مثل لأشياء (تبدأ التاسوعات VII<sup>17</sup> بهذا السؤال: هل توجد مثل لأشياء الفردية؟ نعم، بما أني، أنا، أستطيع أن أرتفع إلى المعقول، وكذلك كل فرد من الأفراد، يعني هذا أن مبدئي ومبدأ كل واحد موجود هناك). هل من تعبير أفضل من هذا عن أن مشكل الشخصية هو

1 - واضح أن الإحالـة على أفلوطين، الأفلاطوني المحدث بامتياز، وعلى تاسوعاته.

الذى يفرض مشكل الفرد فى أقصى امتداده. ولعله ينبغى بالإضافة إلى ذلك إعادة بناء المرحلة الرواقية للمشكل: *كلّ شيء هو "عقل مني" [raison spermatique]*، وهو بذلك ماهية فردية) إلا أنّ مشغل تفريذ الأنفس الخالدة هو ما دفع، في التقليد المسيحي للفلسفة، بهذا المشكل إلى الصداره. أما أرسطو، الذي كان فيزيائياً أكثر مما كان أخلاقياً ودينياً، فلم يكن له ما يدفعه لتضخيم مشكل التفريذ هذا.

ومع ذلك فإنّ هذا المشكل يُفرض على الأرسطية لجملة من الأسباب: 1) فمشكل الأن، 2) ومشكل الفردية الحيوانية يفرضان ضرورة على فكر يتأدى من جهة أولى إلى علم للأخلاق، ومن جهة ثانية إلى إحساس أدق بالعضويات البيولوجية منه بالآليات المجردة؛ 3) يبلغ نسق «أرسطو»، وجهه في صورة هي فرد: الإله؛ 4) إلا أنّ صراعه ضدّ «أفلاطون»، على وجه الخصوص يحمله على جعل المثل متماهية مع الأشياء، ويحمله وبالتالي على تقرير معقولة الصور من فردية الموجودات. وتجعل كلّ هذه الأسباب مشكل الفرد بمثابة بلد أجنبى لا تفكّ تحاذيه تحليلات هي على وجه الدقة أرسطية. لقد كان من الطبيعي أن تحاول الفلسفة ما بعد الأرسطية مواصلة الخطوط المؤدية إلى هذا المشكل الذي لا يمكن استبعاده، وإن هو لم يتناول أبداً تناولاً نسقياً. وهكذا ستعتمد التمشي [305] التالي: أن ننطلق من الطرح الأرسطي المخصوص للمشكل وصولاً إلى المسائل غير المحلولة التي تكون عندنا وليس عند «أرسطو»، مشكلاً متاخلاً.

#### 1. الفرد والعقل.

يمثل الفرد منظوراً إليه في علاقته بنظرية المعرفة من جهة ما هو الحد الأدنى للحقيقة الثابتة واليقينية والواحدة تلك التي يسمّيها «أرسطو»، علماً. فتتكلّم إذا سلبياً عن الفرد من جهة أنّ لا علم به ولا برهنة عليه. وبهذا المعنى تكلّم عنه كتاب المقولات 5 ومقالة الزاي 15 من الميتافيزيقاً. إلا أنه ينبغى أن نتبين بوضوح لماذا لا يوجد علم بالفرد.

ثمة تأويل ساذج يتمثل في تردّيد القول بأنّ الفرد هو الجزئي وأنّ العلم هو علم بالكلي. هذا القول دقيق من الناحية الحرفيّة، إلا أنّ معنى مثل هذه الصياغة

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

هو معنى أكثر تعقيدا، وإنَّ الأُرْسَطِيَّة سوف تنكسر إلى شطرين : فمن جهة منطقٍ ملتفٍ صوب الكلّي ، ومن جهة ثانية، أنطولوجيا ملتفة نحو الأفراد، وهكذا سينافر العلم الواقع تنافراً جذرياً. وقد نستطيع أن نقصر المسافة [بينهما] جزئياً إذا ما اعتبرنا أنَّ العلم الأُرْسَطِي ينحو إلى التحديدات المعقولة الأقرب من الفرد، وفي المقابل، أنَّ واقع الفرد ليس فرادته، فلنأخذ الأمر على التوالي من جهة العلم ومن جهة الفرد.

### العلم الأُرْسَطِي ليس علما بالعموميات:

- هو يريد أن يقبض على الأنواع الأخيرة التي هي فوق الأفراد مباشرة، والتي تكون [306] الأجناس بالنسبة إليها من الأمحندات. ولقد رأينا منذ حين أنَّ الحد الأُرْسَطِي هو "الفرق الأخير" وأنَّ الجنس يحضر في النوع حضور مادة معقولة كحقل لا محدد من الدلالة التي يتنهى الفرق الأخير إلى تدقيقها وتحليلها إلى نواة قصوى من المعنى. هذا ما يريد العالم، كما يفهمه "أرسطو" ، معرفته: ليس الأكثر عمومية بل الأكثر تحديدا. وليس حركة الفكر هروبا نحو الأكثر كليّة بل هي مقاربة معقولة للواقع باتجاه ما هو أكثر خصوصية. فالعلم هو علم "الصور" وسنرى لاحقاً في ما تظل هذه الصور كليّات.

- ونصل إلى النتيجة ذاتها عندما نلاحظ مع روبي<sup>1</sup> أنَّ الموضوع الحقيقي للعلم هو الضروري، وليس العام: وهو في لغة "أرسطو" "كاث أوتو" (καθ' αὐτοῦ) وليس καθόλου<sup>2</sup> (الكلّي). وينبغي حينئذ أن نعود من جديد إلى مشكل الحد. فهو حد من جهة المفهوم وليس من جهة الماصدق، بمعنى أنَّ طيف التحديدات المتمتية ضرورة إلى الشيء، والتي يجعله هو ما هو، يؤخذ [ذلك الطيف] من الشيء قبل أن يتمي إلى صنف [classe] ؛ فالكلّية، كما يقول (روبي)، هي سلسلة عرضية للضرورة. وإذا كان الفرد منيئذ، غير قابل للمعرفة فلا لأنه يبتلي من عمل التقرير للحد، لأنَّ مفهومه [sa compréhension]

1 - روبي، (AC) La théorie platonicienne de la substance, op. cit. p. 173-174

2 - تقرأ : كاثولو

لا نهائِيٌّ، فهو يفيف عن الـ "infima species" ، هو لا يقابل كما يقابل الجزئيُّ الكليُّ بل كما يقابل العرضيُّ [الجائزُ] الضروريُّ.

[307] وهاهنا ينبغي النظر إلى المسالة من جهة الفرد. لماذا يكون في مابعد أدق تحديدات التعريف؟ ولماذا هو عرضي؟ تجيب مقالة الزاي 15 كالتالي: الفرد هو الجوهر لا من جهة ما هو صورة (وهذه تم تناولها إلى حد الآن) بل من جهة ما هو صورة في مادة، إنه الجوهر المركب. والحال أن المركب كما قيل في الزاي 8 هو الوحد المتأول، أما الصورة فهي غير متولدة، إذ يصنع الحداد كررة البرنز ولكنَّه لا يصنع استدارة الكرة، فإن كان المركب عاماً فهو فاسد، وتلك هي العلة الحقيقة لخاصيته المتمثلة في عدم قابلية الحد، لأن المادة يمكن أن تكون أو أن لا تكون؛ وهشاشة الموضوع المركب تصنع هشاشة الرأي (انظر 1039 ب 27 1040 أ 8؛ فهذا النص يربط بصورة صريحة سلسلة المعرفات التالية: الفردية، المادة، القابل للفساد، الرأي، علماً وأن «الرأي وحده متعلق بالعرضي»، 1039 ب 33). ويختم أرسطو، قائلاً: «من البديهي في هذه الظروف أن لا يوجد حد أو برهان عن الجوهر المحسوسية الفردية» (1039 ب 27). فالقابل للفساد يستطيع في كل لحظة أن يختفي عن الحس الحالي وإذا احتفظت الذاكرا بالمعروف، فإن المعرف سيبقى في أنا، فأنا من يبقى لا الشيء. تدهشنا هذه «الأفلاطونية الأساسية» التي تبقى بعد تهافت المثل والكليات. ويظل العلم دوماً يعرّفه أنه لا يقبل الفساد، ويظل موضوع العلم دوماً يعرّفه أنه لا يتولد. لا مراء في أن الصور محايدة ولم تعد متعلالية، ولكنها مع ذلك تتطلُّ وحدات لا يحكمها الزمان. ولذلك فإن أرسطو، أكثر جذرية مما قد يوحى به هذا النص. فقد يُظن بالرأي أنه يدرك الفردي، وفي الواقع فإن أبسط الإحساس قد تجاوز الفردي بعد: «إني أرى الإنسان في كاليسِي»، في ما تصرّح به [308] التحليلات الثانية 1، 31، 87 ب<sup>1</sup>. إنها تدرك توينيوندي quale (Tόιονδε) وليس

1 - ليس الشاهد في الفصل 31 من التحليلات الثانية كـأوردہ الدرمس، ولكن الفصل 31 الذي عنونه ببلوغران، «لا برهان بالإحساس» يطابق الشرح. راجع ترجمة بلوغران، للتحليلات الثانية، باريس، GF Flammarion، 2005 ص. 221 وأهامش، ص. 390.

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

تودي  $T\delta\epsilon = hoc$ . فمن البدء تَسْتَخلُصُ الحواس الفعل من المادة، مثلاً يقبل الشمع صورة الحلقة لا معدها. لذلِكَ يتجلّى الجوهر في عين مستوى الإحساس صورة لا فرداً خاماً. ولذلِكَ، أخيراً، تُسْتَوى الصورة في الأرسطية بروتي أوسيا  $\alpha ovσ\pi\tau\eta πρώτη$ ، الجوهر الأول.

### 2. منزلة الفرد في الأرسطية

عندما نمرّ من مشكل علم الفرد إلى مشكل طبيعة الفرد ومتزنته الأنطولوجية في فلسفة «أرسطو»، فإننا نمرّ من مشكل أرسطي مخصوص إلى مشكل مُسقط على فلسفتة من قبل خلفائه. وفعلاً إن الشك الثامن من مقالة الباء الذي يقترب أكثر من غيره من هذا المشكل، والذي يقول عنه «أرسطو» "إن الشك الأعسر" هو أيضاً شكٌ إبستيمولوجي. إنه يتعلّق لا بما لا نهاية له من الأفراد بل بما يوجد "خارجها". وإليك هذا الشك الثامن: إذا لم يكن ثمة شيء خارج الأفراد، وإذا كان عدد هذه لامتناهياً، فإن العلم مستحيل، لأنّ العلم يقتضي شيئاً واحداً متمثلاً، ويتعلّق بالكتلّي الذي يتتمي إلى هذا المبدأ. ومن جهة أخرى إذا كان من الضروري أن يكون العلم ممكناً، فشلة "خارج" ما، وهكذا [309] نقع من جديد على الأجناس خارج الأفراد، وهو من المحال كذلك. وتشير بقية النص كله إلى أن الشك يتوجه نحو تحديد مفهوم الجوهر - الصورة، الذي نستطيع أن نقول عنه إنه "خارج" المركب صورة - مادة. فكُلُّ ما نستطيع استخلاصه من هذا الشك في ما يتعلّق بمنزلة الفرد، هو أنّ «أرسطو» يتفق اتفاقاً أساسياً مع «أفلاطون» في الفيلابس 15: إننا لا [نستطيع أن] تتفكر اللامحدود وإنما الوسط بين «الواحد» والأبرون. لا يتعلّق الفرق الكبير بين «أفلاطون» وأرسطو، بمسألة الفرد بل بمسألة الصورة التي لم تعد كلية متعالية، بل مائة محابية [quiddité immanente]. إلا أن الواقع الأرسطي لا يقل ثبوتاً عن الواقع الأفلاطوني وإن كان داخلاً في الأشياء ذاتها. فالشك الثامن يميل إلى إعادة تأويل للصورة بعبارات التسماع الطبيعي لا إلى تحديد أنطولوجي للفرد من جهة ما هو كذلك. فهو يهدف إلى أن يستخلص ما بين المثل الأفلاطونية بما هي كليّ، وبين الأفراد، صوراً محابية هي في المحسوس دون أن تكون منه. وإنما من هذا الجانب يرتبط هذا

الشك بالشَّكِين السادس والسابع اللذين يتعلّقان "بالأجناس". ونستطيع أن نقول صراحة في هذا الاتجاه إنه لا يوجد شك يتعلّق بالترفید عند [أرسطو]. فلتعمق لدى الختام في بيان علة ذلك.

نحن مضطرون إذاً إلى التساؤل: 1) إلى أي حد تفرّد الصورة الأرسطية الواقع؟ 2) ما هي الفردية القصوى التي تُدخل المادة؟ 3) [التساؤل] عما إذا كان للفردية الممكّنة بالصورة وتلك التي بالمادة نفس المعنى، وعما إذا لم يكن ثمة بالتالي التباس في عين السؤال الذي نطرحه على [أرسطو]. 4) وأخيراً لماذا كان المعرف الأرسطي للوجود [310] لا مبالياً بما نسميه على وجه الدقة كياناً [existence] [نُقابلة بالماهية]؟

### 1. إلى أي حد تفرّد الصورة الأرسطية؟

إن الدافع الأساسي الذي يبيح لقارئ [أرسطو] البحث في آثاره عن شيءٍ مثل التفريـد بالصورة هو تضافـر موقفـين أساسيـين: من جهة يعبر الجوهر عـما هو في صورـته (الأوسـيـا)، ومن جهة ثانية لا يمكن أن يكون الكـلـيـ جـوهـراـ. [وـفيـ الواقعـ يـدوـ منـ المحـالـ حـقـاـ أـنـ يـكـونـ أيـ حـدـ كـلـيـ مـهـماـ كـانـ،ـ جـوهـراـ] (المـيتـافـيـزـيـقاـ،ـ الزـايـ 13،ـ 1038 بـ 9). ثـمـةـ حـجـتـانـ عـلـىـ ذـلـكـ:

أـ - "جوهرُ فردٍ ما، هو ماله بخاصة، ولا ينتمي إلى غيره"، في حين أنَّ الكلـيـ "مشـترـكـ" بينـ كـثـيرـ. ثـمـةـ إـذـاـ تـضـادـ بـيـنـ "المـخـصـوصـ"ـ،ـ وـ"ـالـمـشـترـكـ"ـ. وبصورة أدق إنَّ الجوهر هو ما يخلع على الشيءِ واحدةً: "بـماـ أـنـ المـوـجـودـاتـ التيـ يـكـونـ جـوهـرـهاـ وـاحـدـاـ،ـ وـسـعـنـىـ آخـرـ مـائـيـثـاـ وـاحـدـةـ،ـ هيـ كـذـلـكـ مـوـجـودـ واحدـ هوـ هوـ. (الـزـايـ 13،ـ 1038 15ـ 9ـ 1034 8ـ 7ـ). وفي نفس المعنى : الزـايـ 11،ـ 1037 أـ 29ـ ـ 30ـ .

بـ - أضـفـ إلىـ ذـلـكـ أـنـ الـحـلـ يـسـتـبعـدـ أـنـ يـكـونـ الكـلـيـ جـوهـراـ،ـ لأنـ الكلـيـ يـحـمـلـ دـائـمـاـ عـلـىـ شـيـءـ آخـرـ،ـ فيـ حينـ أـنـ الجوـهـرـ لـاـ يـحـمـلـ أـبـداـ عـلـىـ مـوـضـوعـ (لاـ يـلـمـعـ [أـرـسـطـوـ]ـ،ـ إـلـىـ إـمـكـانـيـةـ حـمـلـ جـوهـرـ عـلـىـ المـادـةـ الـلـامـتـعـيـنـةـ)

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

مثلاً هو الحال في مقالة الزاي 3، 1029 أ 23 - 25). إن موقف أرسطو، هو موقف جذري تماماً: لا نستطيع حتى القول (الزاي 13، ب 16 - 23) إن الكلي متضمن في المائية» مخافة أن تُنْصَطِّر إلى إدخال جواهِرَ في الجوهر ونقوصَ وحدة الفرد ذاتها : إذ سيكُون ثمة، [311] «بالفعل»، جوهان محايثان للشيء، ما دام «ال فعل يفرق».

ويسمح لنا تحليل مقالة الزاي في الفصل الثالث عشر بمزيد الضرامة في بحثنا : فالتساؤل عما إذا كانت الصورة فُقرَّد، هو تساؤل عن حدّ ما يكون ما هو قابل للمعرفة ومحدّد في موجود ما، أي في مائته، مفرداً له. فلا شكَّ أن فردية ما ترتبط بالمائية (أي بالتي آن ايناي) لأنها بالتحديد ما يتميّز إلى موجود، وما كان دائماً متّميّزاً إليه (حسب ترجمة روبان)، وبعبارة أخرى تمثل المائية الوحدة الكاملة للخصائص التي تكون طبيعة ما داخل جنس.

وثمة إثباتٌ آخر، إذا ما ظلَّتْ ثمة حاجة إليه، قد يكون علينا أن نبحث عنه في مقالة الياء المخصصة للواحد والوحدة، فمقالة الياء 1 (التي تواصل مقالة الدال 6) توضح ما يمكن أن يكون الواحد العددُ  $\alpha\mu\theta\mu\alpha\lambda$  (أي  $\lambda\alpha\mu\theta\mu\alpha\lambda$ ). وينبغي أن نميز هذه الوحدة التوزيعية بـشكل ما (واحد، ثم واحد، ثم واحد) من جهة أولى، عن الوحدة بمعنى عدم قابلية القسمة (عندما أقول إن صندوقاً يُكتَب أجزاءه بالمسامير له وحدة أو إن حيواناته وحدة من خلال تعدد أعضائه)؛ فهذه الوحدة التي لأشياء متّحدة لأنها «متصلة»  $(S\lambda\lambda\lambda\lambda\lambda\lambda)$  أو لأنها «جملة»  $(\lambda\lambda\lambda\lambda\lambda\lambda\lambda)$  إنما تتصل بعدم مقصومية حرَكَة الشيء الذي يُنقل ككتلة واحدة (في حالة الشيء «المتصّل») أو الذي يحمل في ذاته مبدأ نقلته الجملة في حال السَّكَانِ الحي. ومن جهة أخرى ينبغي أن نميز الوحدة «العددية» عن الوحدة المعقوله (وحدة المعرف المفهوم)، وهذا هنا تهمنا مقالة الياء 1، لأنَّ الوحدة العددية التوزيعية التي بمحاجتها تكون الأشياء شيئاً شيئاً  $(\kappa\alpha\theta'\epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\theta\eta)$ <sup>3</sup> تَقْرَبُ صراحة من [312] *to de ti*، من «هذا» المشار به للجوهر المركب. وتبعاً لذلك تتطابق الوحدة

1 - نقرأ : هان أريشمو

2 - نقرأ : سونيكيس - هولون

3 - نقرأ : كاث هيكسون

التوزيعية مع وحدة المركب صورة - مادة. والحال أنّ نضنا يتساءل عما تتكوّن وحدة كلّ شيء وما الذي يجعل شيء شيء وحدة صورته المخصوصة ومادته المخصوصة؟ الجواب : الصورة. فليس لنا أن نبحث عن مبدأ خارج وحدة المادة والصورة، لأنّ المادة القريبة والصورة هما الشيء نفسه، باستثناء أنّ هذا الشيء هو من جهة بالقوة، ومن جهة أخرى بالفعل. فالشيء بالقوة والشيء بالفعل هما واحد بشكل ما<sup>1</sup>. وبعبارة أخرى، عندما تضع الصورة نفسها، تضع المادة التي توافقها، وعكسيًا، تتوافق المادة نحو الصورة (السماع الطبيعي، 1، 9 192 6 - 25).

إنّ هذه الفردية التي تصدر عن الصورة وتتوافق مع "المحدد"، تتحقق في الإله الذي هو، من جهة ما هو الفرد بامتياز، فرد بالصورة فقط مadam بلا مادة أي بلا قوّة تصير إلى شيء آخر بلا تحديد. وتحقّق هذه الفردية كذلك في الأفلак ولو أنه تفريد مرتبط بالنقلة في المكان، وأخيراً، ومع مراعاة بعض الفروق الطفيفة التي سترتها بعد حين، تتحقّق الفردية بالأنفس البشرية. أن نرفض [وجود] تفريد بالصورة يعني إذاً أن نقوّض نظرية الإله والأفلак والأنفس الإنسانية.

## 2. ما هي الفردية الأخيرة التي تضيقها المادة؟

ورغم ذلك ما انفكَ أرسطو يؤكّد أنّ تمييز الأشياء [بعضها عن بعض] يتواصل إلى ما بعد "الفرق الأخير"، ما بعد الأتوبون أيدوس، الذي يحدّ ويُعقل إمكانات [313] الجنس والتوع الفصلي في دلالة محددة تمام التحديد ومدققة تمام الدقة، والذي يكون بهذا العنوان "مبدأ" (الشك السابع). فما هي دلالة هذه الفردية التي لم تعد فردية المائة؟

### السمة الأولى

وفي الحقيقة فإنّ ما يظهر في ما بعد الفصل الأخير ليس من قبيل "التغایر"، ولذلك ليس هو معقولاً أبداً. إنه تنوع لا "لوغوس" فيه بالمعنى المختلفة

<sup>1</sup> (رويان، AC)

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

لكلمة: لا قول ولا حذّ ولا إدراك معقول. وتلمح مقالة الباء، في الفصل الرابع، (الشّك الثّامن) إلى هذه الكثرة المرتبطة "بالأثيرون" الأفلاطوني في محاورة الفيلاب: ("انطلاقاً من أنّ عدد الأفراد هو عدد لا متناه" 999 أ 26). إنّ السّمة الأولى لهذه الفردية هي إذاً خاصيّتها المتمثّلة في تكثّرها اللامعقول، وغير المنضبط للعقل. وتردّ هذه السّمة الأولى كغيرها من السمات اللاحقة صراحة إلى المادة. تقول الميتافيزيقا، في مقالة اللام، 8، 1074 أ 33: "كُلُّ ما هو كثير عددياً يتضمّن شيئاً من المادة".

### السّمة الثانية

تشير المادة الخاصة بكل فرد إذاً ما أخذ على حدة، إلى عدم اكتماله، أي قابلته أن يصير آخر (أن يضمحل، أن يحرّك في المكان، أن يزيد أو ينقص، أن يغترب). تتناسب هذه السّمة إذاً مع المحدد، وتشير إلى خاصية أخرى من خصائص المادة: كُلَّ مادة قريبة هي قوّة وإذاً عدم اكتمال، وقدرة على عدم الانضباط لشبكة التحديدات المدركة الآن وهنا ضمن الـ تودي تي .

### [314] السّمة الثالثة

إنّ المادة هي في الأخير مبدأ العرض كما يتبيّن ذلك في الشذوذ والمسوخ. أمّا الصورة فهي ليست فقط المحدّد بل النظام. وبهذا المعنى ليس التفرييد فقط لاتعينا في نظام المحدد وليس هو عدم اكتمال في نظام الفعلية، بل هو كذلك التقصان في نظام الغائية.

إنّ ما يمنع أرسطو من جعل الفرد يتماهى مع الصورة هو، إذاً، هذه الوظيفة الثلاثية (اللاتعيّن، والقوّة، والفوّضي) وهي العتبة التي سيحاول أفلوطين، أن يتحطّها في التاسوعات، 7 - 7، بأنّ وضع في التوسّع فكرة لسقراط.

1 - وليس الباء 3 كما ورد في الدرس. وأما الشاهد الذي يلي فهو من الميتافيزيقا، الباء، 4، 999أ 26 (وليس من فيلابس كما يبدو على الدرس أنه يشير إليه)

## 3. التباسات الفردية:

بوصولنا إلى هذه النقطة، يجب أن نعرف أننا لا نتكلم عن نفس الشيء عندما نقول إنَّ الصورة تعطي فردية ما، وإنَّ المادة تفرد. ففي الحالة الثانية تعني الفردية الفرادة [singularité]، وتعني التقلب العرضي لصنف ما، وتحفي السكلماتان الإغريقيتان تودي تي، وهيكتون شبهة لم يوضحها «أرسطو».

ومن هنا تأتي أهمية محاولة مثل محاولة روبيان، للفصل بين المعينين والوصل بين مجموعتي النصوص. ففي حالة الشخصية تتوافق الخصائص الذاتية للفرد مع النوع الأخير، وعلى العكس يكون النوع الأخير كاث هيكتون (ويعتمد روبيان خاصة نصا هاما من "أجزاء الحيوان I، 4 644 أ 32 - ب 7، يسمى «سقراط»، «نوعاً أخيراً»، و«نوعاً مخصوصاً لا متغيراً». ويربط بهذا النص نصين من كتاب النفس [نحوه ψυχή] = باري بسوكيش II، 2 414 أ، وII 3] مؤداهما أنَّ حَدَّ النفس لا يكون حسب الجنس، بل حسب "المخصوص" [οὐκέτον]، وحسب النوع [315] اللامنقسم [ἄτομον]؛ وفي حين أنه لا مجال بالنسبة إلى النبات والحيوان أن نعتبر النوع إلا عموماً، فإنَّ الأمر بالنسبة إلى الإنسان يقتضي أن ننظر إلى "النفس الفلانية" و"الجسم الفلاني"، ولا يمثل النوع الأخير، في علاقته بالفرادة اللاعقلية سوى صنف هو صنفٌ متفردٌ إنْ جاز لنا القول، ولكنه صنف فقط. فالنوع هو الذي له شخصية، أما الأفراد فلا تمثل سوى تنوعات عرضية لصنف، لذلك يتبع الفكر في وسط الأثير. قد يكون ثمة إذاً، نوعان من التفريد، تفريد يحدد وتفريد يهمل، تفريد يؤدي إلى ما سيسميه كنُّت "خاصية" تحدُّد بعلاقاتها المتبادلة وتحدد بآياتها المخصوصة، وتفريدٌ يؤدي إلى "عرض" عَصِي على المعرفة مثلاً يكون عصياً على فعلية الواقع وعلى النظام : إنَّ الفردية تظل، إلى الحد الذي تكون ضممه جديرةً بأنْ تُعتبر كموضع للفكر، إنما ت تقوم بالصورة، كما يقول روبيان. ولكن

1 - تقرآن: أوبكيون - أتونون

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

المادة قلما تفرد تفريدا إيجابيا، بل هي على العكس من ذلك لا تؤسس إلا نوعا من الفردية السلبية التي يرطم الفكر عليها.

ولنا أن نسوق ملاحظتين تتعلقان بهذا الحل «روبيان»:

- يجب أن نعترف أن هذا التنظيم ليس أرسطيا، ولقد صرخ طوبولون قائلاً: "لعل ثمة في أعماله نقاط ارتباط لنظرية للتفرد بالصورة، إلا أنه يبدو أنه لم يوضحها بصورة كاملة". وسلم طوبولون، بأن مقتراحات روبيان، قوية، فيقول: "نستطيع، بتطوير هذه الإشارات تشريع معرفته للجوهر وتحريره من تنافض خطير. إلا أنها لا نعتقد أن أرسطو قد فعل ذلك بنفسه". لقد كان ينبغي عليه من أجل ذلك أن يكون قد اهتم بالفرد من جهة ما هو كذلك، وهو ما لم يكن، للأسباب التي سنتولها. إلا أن هذا التأويل يسمح بالفصل استرداديا بين قراءتين [316] للواقع، يمكن الواقع في الأولى وحدة تراتبية لأفراد مشخصين بداية من الإله إلى الأفلاك والأرواح، ولا تكون الصلة بين هذه الكائنات صلة جنس بل صلة تماثل. هذه هي القراءة "النفسية" للواقع. وستلتقي من جديد بهذا المشكل عندما تفحص في آخر هذا الدرس بأي معنى يكون الإله من جهة ما هو مثل أول عن الجوهر إجابة عن مشكلة وحدة الموجود من جهة ما هو موجود. أما حسب القراءة الثانية فليست الصور أفرادا مكتملين إلا بالمادة. ويكون الجوهر حينئذ هو "المركب" (المركب ٣٧٥٦١). هذه القراءة هي القراءة «الفيزيائية» للواقع. وسيلتقي لينيتر، مع مشكل "المملكتين" هذا في نظريته المتعلقة بالعالم التي تطرح مشاكل مماثلة حول التفرد.

- الملاحظة الثانية، إذا ما افترضنا إمكانية التمييز بين معنوي الفردية، فإنهما متشابكان بالضرورة لأن الشخصية، في ما خرج عن الإله والأفلاك (ومع التحفظ على "مادتها المكانية")، هي أيضاً فرادة بسبب المادة. والكائنات المشخصة بصورها هي أيضاً مفردة بمادتها: "فالمحصوص" والذي بالذات بالنسبة إلى «سقراط»، لا يتضمن "ما يحدث له عرضاً" (أن يكون كبيرا أو

1 - طوبولون، مرجع مذكور، ص. 377 و 378 (AC).

2 - تقرأ : سونولون

صغيراً أو أشقر أو أسود). في بين «سقراط، وقوريسيقوس»، توجد فروق خاصةً وكثرة عرضية. وعندئذ يصبح موضوع التفرييد هو معرفة ما إذا كان يمكن أن نميز ما هو فرق نوعي يتعلق بالماهية – أو بصورة أدق بالماهية – وما هو كثرة عددية تتعلق بالمادة؛ لقد تعرضت المقالة الأولى من الميتافيزيقا في فصلها التاسع إلى هذه المشكلة، وميّزت التضاد في الماهية، الذي ينشئ فروقاً معقوله (المادي، المجنح) عن التضاد في الوجود منظوراً إليه من جهة ارتباطه بالماهية (أبيض – أسود). «لذلك لا يمثل بياض الإنسان أو سواده [317] فروقاً نوعية وليس ثمة فروق نوعية بين الإنسان الأبيض والإنسان الأسود حتى وإن فرضنا اسماء على كل واحد» (الإياء، 9، 1058 ب-4). يبدو في هذا النص أن الفرق النوعي لا يذهب أبعد من ذلك في اتجاه الفرد: «النوع البشري هو النوع الأخير واللامنقسم» (1058 ب 10). وتبدو حالة الجنسانية حالة جد ملتبسة، لأنها تتأرجح بين الماهوي والعرضي؛ ولا يتأثر النوع بالجنس (sex) ومع ذلك فإن «الذكر والأنثى هما من التبدلات المخصوصة للحيوان، لا الجوهرية وإنما المادية والجسمانية» (1058 ب 22).

وتؤدي كل فلسفة «للصور» إلى هذا الفصل بين ما هو بالذات، وما هو بالعرض، ولعل ذلك هو الصعبوبة القاتلة التي تدعوا إلى مراجعة ممزقة لهذا النوع من الفلسفة. ينبغي إذاً أن نحذر من كل حماس لحل مفرط الوضوح لهذه المفارقة داخل فلسفة لم تفكّر أبداً لا في المتزلة الأصلية للأشخاص في علاقتها بالطبيعة، ولا في الفرادة من جهة ما هي حدث أو جدة في الطبيعة ذاتها. ويؤدي بنا هذا إلى الأسباب التي جعلت هذا المشكل لا يكون مشكلاً أرسطياً.

#### 4. لماذا هذا المشكل ليس مشكلاً أرسطياً؟

لشن لم يهتم بأرسسطو، بالتفرييد من جهة ما هو كذلك ولم يجعل منه شيئاً متميزاً، فإن ذلك يصدر عن تصوّره لا للعلم فقط بل للواقع كذلك. فتصوّره للعلم وكذلك تصوّره للواقع يبقى تصوّراً أفلاطونيا رغم مشاربه التجريبية وميله إلى روح التقليد الطبيعي. فالواقع هو المحدد والمتعين؛ والفرادة هي الامتحان، وبهذا المعنى يمكن لها شيء من الواقع. وصدق روبان، عند ما

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

قال: "من أجل أن تكون المادة قادرة على أن تفرد فعلا، ينبغي على الجملة أن تفعل ذلك على طريقة [318] الصورة"، أي على طريقة الذي يحدد. وهذا ما يكون في الأرسطية على عكس المبادئ الأساسية للنظرية<sup>1</sup>".

وها هنا نلمس التردد الأكبر في الأرسطية، ويتترجم هذا التردد في نظرية للجوهر، فالجوهر على نقيض الأفلاطونية هو "موضوع"؛ والموجود المفارق والفردي، هو "ماهية" وهو في "ذات الوقت" مضمون معقول، ولذلك يقال الجوهر أولياً على الصورة رغم أن ما يوجد هو مركب صورة - مادة، ولقد لاحظ لوبلون، عند حديثه عن شك على الجوهر (شك بالنسبة إلينا وليس بالنسبة إلى [أرسطو]) أن [أرسطو] قد ميز بصورة جيدة بين معرفين، إلا أنه لم يستطع الربط بينهما بربطاً جيداً: "معرف مضمون معقول، وماهية، من جهة، ومعرف موضوع وكيان مفارق وفردي<sup>2</sup> من جهة ثانية". فإن نماهي بين الجوهر والموضوع قد يعني أن نماهي بين الجوهر والمادة (وهو إغراء تعرضت له ثم استبعدته مقالة الزاي<sup>3</sup>) وهكذا يُستبعد [أرسطو] إلى جهة فلسفة للمائية وليس للفرد.

ونلتقي بشبهة الصيغة المصدرية أوسينا، التي ساء ما ترجمها العبارة الفرنسية substance، ضمن فعل وُجد مصرياً مع الضمائر الشخصية، مثل ذلك في التمييز بين تي إستي أو أي إستي، حيث يرى التقليد اللاتيني التمييز بين الماهية والموجود. ويلاحظ لوبلون، أن المنطق الأرسطي يميز بين السؤالين<sup>4</sup>، [319] ويتميز [أرسطو] كذلك في ذات الوقت بين استعمال فعل الوجود رابطة منطقية وأستعماله للتغيير عن معنى الوجود؛ مثال ذلك: هل الإله موجود؟ وما يكون الإله؟ إلا أن هذا التمييز لا يحفظ حفظاً. لماذا؟ لأن الكيان عند [أرسطو] لا يتطابق بالضبط مع ما نسميه نحن كياناً، والذي لعله يكون تحديداً: فراداة

1 - روبيان، مرجع مذكور، ص. 95. (AC)

2 - لوبلون، مرجع مذكور، ص. 376. (AC)

3 - التحليلات الثانية، II، 89 ب 23 وما بعدها (حيث يميز بين) أربعة أسئلة: الواقع (τὸ ὄντε) والوجود (τὸ διότιν) (الماهية) (τὸ εἶτιν) (الماهية)، يتعلق السؤالان الأولان بواقع مركبة والأخران وهما اللذان يهantنا هامنا، يتعلقان بكيانات بسيطة أو على الأقل فريدة. وحتى وإن كننا نستطيع تجميع 3+1، 3+2، 4+2 فإن ذلك نظام الواقع سواء في الحال أو في وضع الوجود. فسؤال أي ايسين هو سؤال الوجود مأخذنا بمعناه المطلق.

4 - لوبلون، مرجع مذكور، ص. 378. (AC)

الأفراد. فان كان صحبياً أن استعمال فعل الوجود بالمعنى المطلق (المختلف عن استعماله رابطة منطقية) يقتضي حقاً وضع الكيان، وأنّ «أرسطو، قبل كُنْتُ قد رأى بصورة واضحة أنّ الموجود لا يضيف شيئاً إلى الماهية (التحليلات الثانية 11، 7، 92 ب 13)<sup>1</sup>، فإنّ استعماله لفعل الوجود يظل يخالف استعمالنا: فإنّ «أرسطو، قد زهد في التفكير في الوجود من جهة ما هو وضع للوجود [position d'existence] حتى إنّ تعليمه للتمييز ما بين الماهية والموجود يخطئ هدفه. «فالإنساني، كما يقول، ليس جنساً»، لا من جهة كونه وضع وجود، بل من جهة كونه خاصية عامة بافراط» (ويعلق لوبلون<sup>2</sup> موضحاً كيف أنّ «أرسطو، بعين الألفاظ التي يستعملها يهمل موضوع الوجود، وبعد أن قال : تو أيني ليست الماهية بأي شكل من الأشكال، يقول لأنّ: توأن ليست جنساً. فتنزلق إلى مشكل مفهومي). بل اعتبرت سوزان مانسيون، أوسيانا وتوأن لفظين متاردين). وهكذا نرتد إلى نظرية في الوجود من جهة ما هو «ممايل» في كل دلالاته، وهو من أجل ذلك مخالف للجنس (الميتافيزيقا، الهاء 2). فالنظام الوجودي غريب عن «أرسطو، غربة جعلته [لا يجد حرجاً] في الحديث عن أي إستي المثلث. فمعنى الوجود [exister] هاهنا هو أن لا يكون [المثلث] وهما ولا مخترعاً، أي أنه بإيجاز يكون «موضوعياً» بالمعنى الحديث<sup>3</sup> للعبارة. أضف إلى ذلك أنّ لوبلون، يلاحظ في المقابل أنه يقع تصوير الماهية بصورة عينية ما إن نرفض العموميات لنمسك عن قرب «المائيات». فتنزع الماهية والوجود إلى التطبيق ساعتها ضمن فلسفة للمائية. وفي نفس هذا المعنى تكتب سوزان مانسيون، قائلة: «لكي يفهم نسق «أرسطو، ينبغي أن ننظر إليه من جهة ما هو تطور وتكامل للفلسفة المفهومية التي أقامها سocrates، وأثراها أفلاطون». ولذلك فهي تعتقد أنّ «أرسطو، قد توصل إلى الموقف العيني للوجود في

1 - ابن سينا، ثم الطوبية، هنا اللذان استخلصا التائج، فالوجود عند ابن سينا، ينضاف إلى الماهية عرضاً؛ وعند طوما الأكروني، فإنّ الوجود والماهية يتميزان ولا يفترقان (انظر حول هذا لوبلون ص. 173، الخامس 2 و3) (بول ريكور)، [الإحالة على كتاب أجزاء الحيوان]

2 - لوبلون، مرجع مذكور، ص. 174 (AC).

3 - سوزان مانسيون:

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

سؤال أي استي : "فالوجود المقصود في السؤال هو إذا الوجود العيني، الوجود الذي تتصف به الأفراد التي تحيط بنا ولا يعرف [أرسطو، غيرها، ولكنه هذا الوجود المأخوذ في حاليه المجردة واللامحددة...]"<sup>1</sup> ولم يفكر [أرسطو، في فصل إمكان الماهيات عن وجودها لأنّه لا يملك فكرة دقيقة عن العرض الميتافيزيقي"<sup>2</sup> (ص 273).

خاتمة:

وإنما في نظرية الماهية (الـ *Être à l'œuvre*) تجد الشخصيتان المتصارعتان عند [أرسطو، توازنهما : شخصية الأفلاطوني وشخصية الاستقلادي asclépiade] ؛ فمن جهة، ثمة "مانحمله وما مقاومه من التعاطف الحميم مع ديموقريطس" ومن جهة أخرى، ثمة الإحساس العميق بالصورة، أي بالمثال (ويحياناً لوبلون، هاهنا على شاهد من كتاب بريمون، الإلزاج الأرسطي<sup>3</sup> : [321] إنَّ الماهية أو المثال هي ما يكون في الفرد الأكثر واقعية. وإن ذلك ليبدو مقتضياً لتعال للمثال، وهو ما ينفيه [أرسطو، بعناد]. يجب أن نقول، دفاعاً عن [أرسطو]، إنَّ ما يقوم بوظيفة التعمير ويدخل التوازن من جديد على [أرسطو، هي الفكرة المفتاح لتكامل السمع الطبيعي، أعني التمييز الأكثر عقريّة في النسق بين الفعل والقوة، ويتدخل هذا التمييز مع الأفلاطونية الأساسية لفلسفته في الماهية. يوجد في الطبيعة هامش من اللامكتمال ومن اللاتحديد، وهو الحد الأسفلي للمعرفة. فلو كانت "الطبيعة" وجوداً بالفعل، وكانت الصور أفراداً وأصبح الواقع كله معقولاً، بحيث تصبح فلسفته في الأوسيّا، في البيينغناس (Beeingness)، وفي الموجودية [étance]، متأرجحة بين فلسفة أفلاطونية للصورة، وفلسفة تجريبية للعيني، تُفهم من جهة ما هو فعل" يخالطه الإمكان. إنَّ هذه الفلسفة الأخيرة هي التي سيكتشفها ليبنيتز، ليقابلها بالتزعة الرياضياتية الديكارتية.

1 - المرجع نفسه، ص. 261 (AC).

2 - المرجع نفسه، ص. 273 (AC).

3 - أندري بريمون *Le dilemme aristotélien*, Paris, Beauchesne, « Archives de philosophie », 1933



## الجوهر "المفارق"

مدخل: مشكلة "الجوهر المفارق" في تدبير "الميتافيزيقا".

لقد أدرجت المقالات المركزية<sup>1</sup> المخصصة للجوهر (الزاي، الطاء، الياء) في المواضيع التي هي فيها من أجل الإعداد لاستقصاء الجوهر ما فوق المحسوس، إلا أنه لا شيء في نسخ هذه المقالات ذاته، يعلّل وجود مثل هذه الجواهر. فلقد بتنا أنَّ الصورة هي "المثل الأول"، للجوهر فقط. إنَّ المبدأ المتحكم في قابلية المعرفة لا يمكن تمييزه عن الشيء ذاته. وأكثُر من ذلك أنَّ مقالات الزاي والطاء والياء لم تكتب لحلِّ شكوك الألف الكبُرى [حتى] الهاء 1. إنها تميّز بقاعدة مستقلة، وهي توجُّد في مواصلة مقالة الدال. ولقد تكون ارتبطت بعد ذلك «برايطة» الهاء 2 – 4. ومهما يكن من أمر النظام الكرونولوجي، فإننا في نهاية مجموعة الزاي، الطاء والياء، لم نحلل إلا جوهر "الفلسفة الثانية"، على حد تعبير مقالة الهاء 2، أي الجوهر المحسوس التي هي أمثلة «ثانية» للجوهر. أمّا مشكل «الجوهر الأول»، موضوع الفلسفة «الأولى» أو الشيولوجيا، فقد بقي معلقاً. وبهذا المعنى تبقى المعالجة العلمية للجوهر المحسوس معالجة جدلية. إنها مقاربة شكوكية [aporématique] للمشكل المركزي في الميتافيزيقا. وأقصى ما فعلناه، هو استبعاد الطريق

1 - يتعلّق الأمر دائرياً وبصفة متسللة بالإحالات على الميتافيزيقا التي يشار إلى مقالاتها بحروف الناج البرنانية

الأفلاطونية للممثل بایداع الصور من جديد في الأشياء بفضل الفيزياء والمنطق. ويبقى مشكل الفلسفة الأولى على حاله.

وتمثل مجموعة مقالات اللام، والميم، والنون، بجملتها إجابة عن هذا المشكل. إلا أنه يجب عزل مقالة الميم 1 - 9 (صحح أن الأسطر الأولى من مقالة الميم 1 تربط المقالة بالمشكل المركزي: هل يوجد ألم لا يوجد عدا الجوادر المحسوسة، جوهر ثابت وأذلي؟ وإن وجد هذا الجوهر فما هي طبيعته؟) إلا أن أرسطو، بعد ذلك مباشرة يشير إلى أن الميم 1 - 9، ستكون معاورة إعدادية : كذلك ينبغي أن ندرس بادئ ذي بدء نظريات الفلاسفة الآخرين ونتفحص ما إذا كانوا قد أخطأوا... الخ. ومن هنا جاءت المناقشة الطويلة المتعلقة بالمواقع الرياضية والممثل، وهي المناقشة التي تقوم على أرضية الشك الخامس، (الميتافيزيقا، الباء 2 1977 34 وما بعدها). فمهمة مقالة الميم 1 - 9 هي إذاً استبعاد الأعداد والأشكال والمثل التي لا تمثل جوادر مفارقة بذاتها، بل هي بالنسبة إلى الرياضي فقط، استبعادها من حقل ما فوق المحسوس. فهذه الأمور ليست إذاً بعد العلل التي تبحث عنها الحكمة، لأن علة الوجود ينبغي أن تكون «مفارة» (الزاي 1، 1028 أ 20 ب 2). وهكذا فإن الميم 1 - 9 تحرر فقط أفق نظرية الجوهر).

إن ثيولوجيا أرسطو، تبدأ من الفصل السادس من مقالة اللام فقط، (وليس مقالة اللام في فصولها من 1 إلى 5 سوى تلخيصا لنظرية الجوهر التي تظهر هامنا كمقدمة لثيولوجيا)؛ ويرتبط الفصل السادس من اللام رأسا بتصور [324] الفلسفة كما عرضته الهاء 1: أي ثلاثة علوم منظومة تبعاً لجهات جوهرية ثلاث (فيزيائية، رياضية وثيولوجية). فإنما في هذا القسم الثاني من مقالة اللام يجب، إذاً، الإجابة عن السؤالين اللذين طرحتهما مقالة الهاء 1 :

- 1 - على أي وجه يمكن الجوهر المفارق هو أول أمثلة الجوهر؟
- 2 - كيف ترتبط الجوادر الأخرى به بحيث تكون معه الوحدة التمايزية للوجود؟

يلقي السؤال الأول إجابة صريحة : إنها القسم الكلاسيكي من ثيولوجيا أرسطو؛ نستعرضه بصورة تخطيطية، لأنه سيكون من جهة أخرى، موضوع شرح مفصل للنصوص. وعلى العكس من ذلك لا يلقي السؤال الثاني إلا بداية إجابة؛ وينعكس لا اكتمال ثيولوجيا أرسطو، على كامل النسق. وفعلا فإن الإجابة عن

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

السؤال الثاني هي التي تتحكم، كما رأينا، في عين تناسق فلسفة تماهي بين الأنطولوجيا العامة والشيوخوجيا، أي بين الأنطولوجي والأنطي الذي للإلهي.

### 1. المحرك الذي لا يتحرك:

#### بنية الحجاج

تتعلق المرحلة الأولى من مرحلتي برهنة أرسطو، بالوجود والثانية بماهية الجوهر الأسمى. فنحن نسير إذاً من  $\epsilon\sigma\tau\alpha\tau$  إلى  $\epsilon\tau\tau\alpha\tau$  (ونحن نقفز هنا على الفصل السابع المعسر الذي خُصص للطريقة التي يحرك بها المحرك الذي لا يتحرك؛ لأن هذا التحرير بالسوق هو في الواقع حل أو بداية حل للسؤال الثاني، أي سؤال وحدة الموجودات في الوجود. سربط إذاً [325] رأسا الفصل 9 من مقالة اللام بالفصل 6 منها، مما يجعل تقدم الفكر من الواحد إلى الآخر ألفت لانتباها. وسنقف كذلك على الفصل الثامن وهو إضافة متاخرة جدا ويمثل تقيحا للشيوخوجيا : إذ عُوض "إله" اللام، 6، 7، 9 أو ينضاف إليه، تعددُ الكرات اللامتحركة، وهي كلها تحفقات للجوهرية في مرحلتها العليا).

وفي الواقع فإن لحظتي شيوخوجيا أرسطو، مما أكثر من مجرد تحديد للوجود، ثم للماهية؛ فبالانتقال من لحظة إلى أخرى يغتنى كاملاً تصور الإلهي ويتعمق، بدءاً بيده هو بوجه ما "فيزيائي" ، يتحمّل حركة العالم ويكون أساساً أزليته، وارتفاعاً إلى إله روحي يفكّر، ويتفكر ذاته. فالأمر هو أكثر من مجرد تقدم من الوجود إلى الماهية. لأن ما يوجد حسب اللحظة الأولى هو أفقه مما هو محدد تماثلياً مع فكر الحكم، حسب اللحظة الثانية. فلنختصر اعتبار لحظتي هذا النطور.

#### أ. الإله الفيزيائي

كيف نبرهن على "وجوب وجود جوهر ما أزلـى لا متحرك؟ (بصرف النظر عن معرفة ما إذا كان هذا الجوهر واحداً أو متعدداً).

منطلق الحجة أعطته أزليـة الحركةـ. وهي بدورها أثرٌ من أزليـة الزمانـ، باعتبار أن الزمانـ هو "بعض الحركةـ"؛ أمـا أزليـة الزمانـ فـتـعـرـفـ مـعـرـفـةـ بـماـشـرـةـ بمـجـرـدـ مـراـقبـةـ المـعـرـفـ: فـزـمانـ ماـقـبـلـ الزـمانـ هوـأـيـضاـ زـمانـ (الـسـمـاعـ الطـبـيعـيـ، 1 250 VIII بـ 23 - 251 بـ 13 يـشبـ أـزـلـيـةـ الحـرـكـةـ بـماـشـرـةـ دونـ [326] المرورـ بـأـزـلـيـةـ الزـمانـ).

فما هي الحركة التي تكون أزلية؟ إنها حركة متصلة (السماع الطبيعي، VIII 259 أ 16) إلا أنه لا وجود لحركة متصلة إلا حركة النقلة، وحركة النقلة الوحيدة المتصلة هي الحركة الدائمة (مقالة اللام 6 1071 ب 12).

ثم ثبت أن هذه الأزلية تلک، أزلية الحركة وأزلية الزمان، توجدان في جوهر بلا مادة وبلا قوة؛ وإن الحركة يمكن أن تقطع. لا بد أن نستبعد أي عرض ونستبعد العدم عن الجوهر الأول، حتى لا تتأثر بذلك استمرارية الحركة.

وهكذا يعلن الجوهر الأزلي عن نفسه : إنه الفعل المحسض ؛ الفعل دون إمكان، وهو بهذا المعنى يقال "لا متحرّكاً".

وعلى هذا الأساس، إن لم نتحصل على إجابة كاملة عن السؤال الأول، فلا أقل من أن نتحصل على عنصر من عناصرها. إن الجوهر الأكثر جوهرية هو الجوهر الذي لا يكون إلا صورة، وهو الجوهر الذي لا يكون إلا فعلاً، دون لاتعين. ويبدو أن نظرية الجوهر المحسوس إنما كانت توجهنا نحو هذا الحل : إن الصورة هي التي كانت تصنع جوهرية الجوهر.

هكذا نرى على أي وجه يمكن الإله الذي تكشف عنه هذه الحجّة فيزياتيا، إنه إله لا ينفصل عن بنية كوسموЛОجية: أزلية الحركة. إن أزلية العالم وأزلية الإله هما أزليتان متلاصقتان. وتدرج ثيولوجيا «أرسطو»، على الأقل في هذا المستوى الأول، على الخط الممتد من نفس العالم حسب الأفلاطونية، (انظر *αΥΤΟΧΙΛΟΥΣ* 264 ج) إلى النفس التي في رواقية «أفلاطين». إلا أن أصلالة «أرسطو»، حتى في هذا المستوى الأول [327] هي أصلالة كبيرة. وتجمع كلها في تحليله الميتافيزيقي للواقع الذي يصل إلى التمييز بين القوة والفعل. فحجته كلها تقوم على أولوية الفعل على القوة، إذ الكامل هو الذي يفسر الناقص. فما يتغير، وما هو على طريق التغيير لا يمكنني بذلك. إن الوجود من جهة ما هو محدد ومكتمل، ومن جهة ما وصل إلى تمامه، هو مبدأ الوجود اللامتعين واللامكتمل والسائل نحو نصيحة صورة ما. تلک هي وصية «أرسطو» الفلسفية.

بـ الإله "الروحاني"

يتحقق تأكيل الفعل الممحض قفزة ثانية في مقالة اللام 9، حيث يتجلّى المحرّك الذي لا يتحرّك بما هو "عقل العقل"<sup>1</sup>، فكيف يكون ذلك ممكناً؟ بطريقة نستطيع تسميتها الإسقاط التماثلي. فتحنّ لنا صورة تقريرية للفعل الممحض في تجربة "جنس من الحياة" (bio = بيوس) هي الحياة التأمليّة. إنّ ما يوقّر مبدأ هذا التماشي الجديد هو إذا النظرية الأخلاقية لأجناس الحياة. وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إننا نملّك تجربة تماثليّة لما هو الفعل الممحض في الفعل اللامتحرك للثيوريّا. فما لا نقوم به إلا نادراً وبارهاً، يقوم به الإله على الدوام. والفصل السابع من المقالة العاشرة من الأدلة النبوماخية، هو على هذا الأساس، على [328] الطريق المؤدية من الإله "الفيزيائي" إلى الإله "الروحاني" لميتافيزيقا اللام.

فإن كان ذلك كذلك، فما هو "التأمل"؟ يوفر كتاب النفس في مقالته الثالثة، الفصل الرابع، حلقة ثانية من الحجة: إن التأمل هو معرفة العلل والمبادئ معرفة كاملة، والحال أن العقل - هذا الجزء من النفس القادر على إعطاء المبادئ والعلل، يمكنون في هذه المعرفة في موقع مماثل لموقع التفسير الحاستة في علاقتها بالمحسوسات. إنه يصير ما يراه، ومثليماً يصير الإحساس الفعل المشتركة بين الحس والمحسوس، كذلك يصير العقل بالفعل هو الفعل المشتركة بين الذات والموضوع. ستعبر عن الشيء عينه بكلام آخر: بما أن العقل هو المعقولات التي يتأملها، فإنه عندما يفكّر في الأشياء كلها من جهة مبدئها فإنما هو يفكّر في ذاته. وعلى هذا الأساس تكوننا فكرة فعل ممحض هو في ذات الوقت فكر ممحض بمعنى "أنه يفكّر في ذاته عند إدراكه المعقول". إن هذه الفكرة لم تفكّر متفكّر وهو يتفكّر ذاته لهي في مركز تلك الصفحة من الميتافيزيقا (اللام، 7، 1072 ب 14 - 30) التي أُعجب بها أفلوطين أيما إعجاب، ووجد فيها مبدأ أقومه الثاني: العقل (ولن يكون ذلك

1 - ومن اللافت للنظر أن بساطة الإلهي ولا ماديته لا علاقة لها بوحدته، فالإلهي هو أساس الأشياء إلا أن معرفة لا يسمح بأن تقرّر بأنه واحد أو متعدد، والمسألة الوحيدة التي يواجهها أرسطو هي مسألة نظام الكمال أو تراتبه، وإن التعارض بين وحدانية الإله وتعدد المخواهرية في سياق عرائني، هي مسألة ثانوية في الفلسفة الإغريقية و يجب أن تنتهي إلى هذا الاختلاف في الإشكالية من أجل أن نضع توقيعات أرسطو حول عدد المحرّكات اللامتحركـة في موضعها الحقيقي. وإنما من هذا المنظور ينبغي تناول مقالة اللام 8 (التي تبدو مناقضة لمقالة اللام 7، 1072، ب 13) (بول ريكور،).

إلا الأقنوم الثاني الخاضع للواحد لأن الفكر الذي يتفكر ذاته بتفكيره في المقولات قد تضمن بعد ثانية التفكير وتعدد المقولات).

وهكذا يكون إله «أرسطو» هو تأملنا - إذا ما كنا "حكماء على الأقل - هو تأملنا وبغطه تأملنا، ولكنها غبطة متصلة لا تشوبها شائبة.

إن ما يصنع وحدة هاتين اللحظتين - أزلية الحركة وأزلية التأمل - هو إذا معرف الفعل المحسن، فهو الذي يسمح بدمج تمثيل الحكم في تحديد الجوهر الأول؛ وبغير هذا التماثل تنشرط الشيولوجيا بين أزلية العالم، وأزلية الحكم. إلا أن الأزلية الأولى لا توفر إلا [329] نقطة انطلاق فقط، وتتوفر الثانية تمثالاً: فالفعل المحسن يعطي المبدأ.

## 2 - عملية المحرك الذي لا يتحرك

ما نحن على عتبة أكبر صعوبة في الميتافيزيقا. كيف يصنع أول الموجودات وحدة الوجود؟ أو، حتى نتكلّم مثلما تكلّمت مقالة الهاء، في فصلها الأول، كيف يكون "كلياً لأنه أول"؟

لدينا بداية إجابة في الفصل السابع من الكتاب، حيث يعرض «أرسطو» كيف يمكن أن يقال عن الفعل المحسن "اللامتحرك" إنه يحرك الباقي كلّه.

لقد تركنا هذا التصّ الصعب جانباً، رغم أنه ما هنا يتجلّى الدور "المحرّك" لل فعل المحسن، وبغير هذا التحليل نستطيع أن نتكلّم عن فعل لامتحرك، وليس عن محرّك لا متحرّك. فما هي إذا هذه "الحركة" التي تنشأ عن هذا اللامتحرك؟

يحاول «أرسطو» توضيح ذلك بقياس تماثلي هو المتشوّق. وستفحص هذا التماثل من وجهة نظر المشكّل الذي يهمّنا هاهنا، أي من جهة وحدة سلسلة الموجودات المشدودة إلى الموجود الأول<sup>1</sup>، [330] بهذه الطريقة يحرك

1- ضمن مسيرة التأمل تقع هذه الصفحة بين نظرية أزلية العالم (التي تقوم مقام قاعدة الانطلاق لتحديد الفعل المحسن) وبين نظرية العقل الذي يتعقل ذاته، وإذا بين الإله "فيزيائي" والإله "الروحاني". إنها تلعب دور وسيط بين اللحظتين الأساسيةين لشيولوجيه. إن هذه الجاذبية السيدة التي للمتشوّق الأول، المتربعة في سعيتها، تلتفت من جهة نحو حركة السماء الأولى ومن الجهة الأخرى نحو سعيون التأمل، فتومن المرور الخامس من طور التأمل إلى طور آخر، إنها ما تزال "فيزيائية" ولكنها بعد "روحية". وهكذا ينبغي أن تقرأ هذه الصفحات كحركة لولبية تغرس فكرة الجوهر المفارق.

المتشوق إلى المعقول؛ إنهم يحرّكـان ولا يتحرّـكان (الميتافيزيقا، اللام 7، 1072 أ 26، ونحيل هنا على التجربة النفسية للشـوق، فموضعـه يثير حركة الشـوق والمعرفـة دون أن يكونـ هو متأثـراً بهذه الحـركة).

وسـيـظـلـ هـذـاـ الـقـيـاسـ التـمـاثـلـيـ غـيرـ مـفـهـومـ إـذـاـ لمـ يـكـنـ رـسـمـ النـظـامـ الـكـلـيـ الأـرـسـطـيـ حـاضـرـاـ فـيـ أـذـهـانـاـ: هـوـ تـرـاتـيـيـ وـقـائـعـ يـعـطـيـ مـفـاتـحـهاـ التـحلـيلـ المـيـتـافـيـزـيـقـيـ لـلـوـاقـعـ إـلـىـ صـورـةـ وـمـادـةـ، فـعـلـ وـقـوـةـ؛ وـبـالـفـعـلـ، فـإـنـ النـظـامـ التـرـاتـيـ يـضـمـنـ بـالـخـاصـيـةـ الـعـلـاقـيـةـ الـمـمـيـزـةـ لـكـلـ وـاحـدـ مـنـ هـذـهـ الـمـعـرـفـاتـ؛ فـالـشـيءـ الـواـحـدـ يـكـونـ صـورـةـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ شـيءـ، وـمـادـةـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ شـيءـ آـخـرـ. إـنـ تـسلـسلـ مـمـلكـاتـ الـطـبـيعـةـ يـعـطـيـ فـكـرـةـ عـنـ هـذـاـ النـظـمـ التـرـاتـيـ (فـالـإـنـسـانـيـ مـبـنيـ عـلـىـ الـحـيـ، وـالـحـيـ عـلـىـ الـلـاعـصـوـيـ إـلـخـ). إـلـاـ أـنـ هـذـهـ الـخـطـاطـةـ لـلـكـونـ تـبـقـيـ خـطـاطـةـ تـجـريـيـةـ لـمـ تـفـحـصـهاـ الـعـلـومـ إـلـاـ فـيـ "ـحـدـودـهـاـ الـوـسـطـيـ"، وـهـيـ كـلـهـاـ "ـمـحـرـكـاتـ مـتـحـرـكـةـ"ـ (الـسـمـاءـ الـأـوـلـىـ، وـسـلـسلـةـ الـدـوـاـئـرـ الـمـتـراـكـزـةـ مـنـ درـجـةـ عـالـمـ ماـ فـوـقـ فـلـكـ الـقـمـرـ، وـتـبـادـلـ الـعـاـصـرـ فـيـ إـطـارـ الـبـدـالـاتـ الـكـبـرـىـ فـيـ عـالـمـ ماـ تـحـتـ فـلـكـ الـقـمـرـ، الـإـنـسـانـ، الـأـحـيـاءـ، الـأـشـيـاءـ، إـلـخـ...). وـحـدـهـ التـحلـيلـ المـيـتـافـيـزـيـقـيـ الـمـتـعـلـقـ بـالـشـرـطـ الـجـذـريـ لـتـسلـسلـ كـلـ "ـمـحـرـكـاتـ الـمـتـحـرـكـةـ"، وـإـذـاـ بـالـحـدـ الـأـقـصـىـ لـسـلـسلـةـ "ـحـدـودـ الـوـسـطـيـ"، يـقـدـرـ أـنـ يـرـفـعـ هـذـاـ التـمـثـلـ لـلـكـوـسـمـوسـ إـلـىـ مـسـتـوىـ الـضـرـورةـ الـعـقـلـيةـ الـتـيـ يـتـطـلـبـهاـ "ـعـلـمـ الـذـيـ نـبـحـثـ عـنـهـ".

وـهـاـ هـنـاـ يـتـدـخـلـ الـقـيـاسـ التـمـاثـلـيـ لـلـتـزـوـعـ عـنـ طـرـيقـ الشـوقـ.

إـنـ الـبـرـهـنـةـ هـيـ بـرـهـنـةـ جـهـيـدةـ جـداـ. فـلـاـ بـدـ أـنـ ثـبـتـ أـلـاـ أـنـ المـتـشـوـقـ الـأـوـلـ هـوـ أـيـضاـ الـمـعـقـولـ الـأـوـلـ؛ كـمـاـ يـجـبـ أـنـ نـعـلـلـ (ثـانـيـاـ)ـ هـذـاـ التـطـابـقـ الـذـيـ لاـ يـكـونـ صـحـيـحاـ إـلـاـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـأـوـلـ مـنـ كـلـ سـلـسلـةـ: فـالـخـيـرـ الـظـاهـرـ، مـوـضـوـعـ [331]ـ الـأـشـوـاقـ الـتـجـريـيـةـ، لـيـسـ دـائـمـاـ مـعـقـولاـ، وـلـكـنـ الـخـيـرـ فـيـ ذـاـتـهـ، الـذـيـ إـلـيـهـ تـرـجـعـ كـلـ الـخـيـرـاتـ الـظـاهـرـةـ، وـهـوـ الـحـدـ الـذـيـ تـهـدـ إـلـيـهـ حـرـكـةـ الـإـرـادـةـ، هـذـاـ الـخـيـرـ

فـيـهـ مـيـدـاـ أـزـلـيـةـ الـحـرـكـةـ، يـصـبـ إـلـالـهـ هـوـ الـمـعـشـوـقـ الـذـيـ يـجـذـبـ إـلـيـهـ كـلـ شـيءـ، وـيـصـبـ بـآـخـرـهـ هـوـ الـثـانـيـ الـأـسـمـيـ. [بـولـ رـيـكـورـ].

لا يمكنه أن لا يكون المعقول الأول. وهكذا نحصل على سلسلة أولى من المترادفات: المتشوّق الأول، الخير في ذاته، المعقول الأول.

ويبقى علينا أن نبرهن أن المعقول الأول هو الجوهر البسيط، والفعل الممحض. ويثبت أرسطو ذلك بوضع الحدود الموجبة في واد، والحدود السالبة في واد آخر، والموجبات هي الأولى في علاقتها بالسالبات، وأول المعقولات هو أول الموجبات.

فما عساه يكون؟ إن الجوهر هو الأول في هذه السلسلة، وفي الجوهر فإن ما هو بسيط هو الأول (الميتافيزيقا، اللام 7، 1072أ 32). إنه اختصار مدهش للأنطولوجيا الجوهرانية كلها. لقد أثبتت مجموعة الألف الكبدي، والهاء، القضية الأولى: "الجوهر هو الأول" أما القضية الثانية فإنه من الحق أنّ مجموعة الرّأي، الهاء، والطاء، لا تعرف الجوهر البسيط بل المركب، ولكنها بایثاتها لأولوية الصورة من جهة ما هي مبدأ لمعقولية الجوهر وواقعيته في آن، فإنّ هذه المجموعة من التحاليل تهيئ القضية الثانية: "في الجوهر يكون ما هو بسيط هو الأول". ولكنها لا تفعل أكثر من ذلك، فالحدس العقلي لجوهر غير مركب هو حدس الدور الجوهرى والمؤسس لل فعل الممحض في علاقته بكل العمليات المشوّبة بالنقص وبالإمكان؛ وفي كلمة، هذه القضية الثانية هي الوضع الميتافيزيقي لأولوية الوجود على الصيرورة ولل فعل الممحض على القوة.

وهكذا تُستكمّل سلسلة المترادفات التي بدأناها أعلاه: المتشوّق الأول، الخير في ذاته، المعقول الأول، الجوهر البسيط واللامادي. فإذا قرأتنا هذه السلسلة في الاتجاه المعكوس قلنا قول إن الجوهر البسيط [332] واللامادي (وهو آخر حد في هذه السلسلة من التمهيات)، يحرّك مثلما يحرّك المتشوّق الأول (الحد الأول في السلسلة).

بم تسهم هذه المماهاة بين تحريك الإله وتحريك "متشوّق" في حلّ المشكل الأساسي لوحدة الموجودات في الوجود؟ ثمة مكسب يتمثل في نقلة التشديد من الفاعلية إلى الغاية. ولقد قلنا إن التحريك دون التحرّك هو امتياز المعشوق، والحال "أن العلة الغائية تحرّك من جهة ما هي موضوع للعشق، وبقيّة العلل تحرّك بفعل كونها بدورها محركّة" (اللام، 7، 1072ب - 3)، وبعد ذلك، يقول أرسطو: "إلى مثل هذا المبدأ تعلق السماء والطبيعة" (1072، ب 14)، وتبدو علاقة السبيبة الغائية، حسب هذا النص، لا فقط سبيلاً من

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

السبيل بل السبيل الوحيدة التي توفرها الأرسطية من أجل تفسير الرابطة التماضية التي تجمع تحت عنوان "ملتبس" هو الجوهر الأول والجوهر الأخرى". ولكن الميتافيزيقا لا تستطيع أن تقدم أكثر على عتبة هذه الصعوبة، فلنحاول الوقوف على إحداثيات هذا الفشل الجزئي (٣) وتبين دافعه (٤).

### 3. عدم اكتمال الميتافيزيقا

قد تقتضي الوحدة التماضية للموجودات في الوجود، من أجل أن تبرهن، أن يكون الموجود الأول أساس التماض، والحال أن هذا الأمر قد أشير إليه إشارة مجملة ولم يقع تطويره حقيقة. فلننظر في السمات الرئيسية لهذا الرسم الإجمالي:

#### التمثي الأول: الجوهر هو الصورة

لقد رأينا كُلّ فلسفة الأوسيا تتعقد حول ذلك أن أيتاي (المائية) التي هي نواة [333] الواقعية والمعقولية في الوقت ذاته، فهي الشيء ذاته، وهي الشيء القابل للمعرفة. وهذا هنا يغادر "أرسطو، أفلاطون، مغادرة" أصلانية. لعلّ الأفلاطونية "تحفظ"، بمعنى أن المائية هي محتوى متعين من الدلالة، ضروري وثابت. وأن كلّ مائية هي فرق آخرٍ وحدّ أقصى للبحث في الأشياء. وهكذا يبقى "أرسطو، كما يبقى "أفلاطون"، صراحة، في مستوى المتعدد والفرق"، إلا أن المتعدد الأفلاطوني يؤخذ في مجال الدلالات المتعقلة، أما المتعدد الأرسطي فهو الواقع المنتجة من قبل الطبيعة، أو الصنائع البشرية. ويتجذب المشكل البرميدي للواحد كمشكل "عيق"، وتعالذلك يتتجنب مشكل أصل المتعدد انطلاقاً من الواحد. لن يكون هناك "صدور" ولا "نشأة" أرسطيان، ولكن، على الأكثر، تراتبية صور كلّها غير متولدة.

#### التمثي الثاني: الصورة فعل

إن الفكرة العبرية للأرسطية هي كونها جعلت الصورة تماهي مع الفعل، فما هو قابل للمعرفة في الصورة هو الفعل، هو مجيء دلالاتها الخاصة بها إلى الواقع مجيئاً مكتملاً. وعلى الفور فإن علاقة الصورة والمادة لا صلة لها بعلاقة الملام والخلاء وبعلاقة العملية الموحدة لشتات، مثلما هو الحال عند ليبنيتز، وكُلّت. فالصورة هي ملام الواقع والمعنى. وإن الانفعال بين التام وغير التام وبين الفعل والقوّة هو أساس السمع الطبيعي. وقد رأينا أن حد

الحركة يخضع لذلك. إن نظرية مبدأ الحركة هي التي تكمل كذلك قطع أرسطو، عن الأفلاطونية، لأن "الكليات" هي في نهاية الأمر بالقوة، بمعنى أن الأجناس هي حقل من الإمكانيات لا يتحقق منها إلا واحد بواسطة الفرق النوعي و"الفرق الأخيرة". وأخيراً إن التمييز بين الفعل [334] والقوة هو خاصية مفتاح المشكل الأنطولوجي لمراتبة الواقع، لأن الموجودات تكون أو تقاد تكون، بحسب ما تكون بالفعل أو تقاد، أي بغير لاتعين وبغير ما يهددها بأن تقوّض أو تفسد.

### التمثي الثالث: الفعل المحسّن هو المعقول الأسمى

إن كانت الصورة هي ما يفهم من الواقع فإنها ستكون (حسب الفصل السابع<sup>1</sup>) الجوهر "البسيط"، الجوهر الذي لا يكون إلا فعلاً يحقق كمال المعقولة. ولمرة أولى ارتبطت ثيولوجياً، أرسطو، بهدفة الكبير. وينبغي أن نقول إن أرسطو، لم يتوّض بمحرّكه اللامتحرك المثال الأفلاطوني في منطقة ما فوق المحسوس (المشتركة بينهما). إنه ليس تعويضاً في نفس المستوى، بل هو تجديد: "فال فعل المحسّن" هو بعدٌ ميتافيزيقي أصيل، لأن هذا المعرف يقتضي الثورة المزدوجة للصورة والفعل. وبهذا المعنى لم تعد 7 من رواسب الأفلاطونية، تقاد لا تندمج في الميتافيزيقا الجديدة، بل هي معرف مبنيٍ بعدٌ على أرضية أرسطية. هي ليست تحليلاً للغة وللدلّالات، بل هي 8 هي تحليل للواقع من جهة ما هو صورة ومن جهة ما هو فعلٌ يحمل تفكّر الجوهر المفارق.<sup>2</sup>

### التمثي الرابع: الفعل المحسّن يكرّر في الأشياء المحسوسة

نحن إذاً في نقطة الخلاف: كيف تكون ذاتٌ مفارقةٌ مصدر وجود؟ لا تحتوي الميتافيزيقا إلا على بعض الأسطر للإجابة عن هذا السؤال [335]: الطاء 1050 ب 28 "الأشياء الفاسدة تحاكي الأشياء التي لا تفسد". راجع الام 7، 1072 ب 13-14<sup>3</sup>: "كل الأشياء خاضعةٌ لذاتٍ مفارقةٍ من جهة ما هي علتها

1 - الميتافيزيقا، الام 7: 1072، 33-34

2 - انظر «جلسون، Etienne Gilson, l'Être et l'essence, Paris, Vrin, 1948, p. 47 (AC)

3 - إحالة غير دقيقة

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

الغائية". وإنما في اتجاه العلة الغائية، دون غيرها، بحث «أرسطو»، عن أساس التماثل الذي يسمح بتأسيس علم واحد ووحيد للوجود من جهة ما هو وجود على قاعدة علم الموجود الأول.

إن رابطة المحاكاة والخضوع [التي للموجودات] هذه في علاقتها بـ *terme ad quem*، لم تقع معالجتها بصورة نسقية من قبل «أرسطو»، أبداً، في حين أنَّ وحدة الأنطولوجيا، والشمولوجيا إنما تتعقد هناك. ولا نجد إلا تلميحيات متتالية إلى هذا المبدأ الكبير لتوحيد الموجودات. ويستشهد «أوبنس»، بـ

1 - في النفس II، 4 415 أ 26 - 67 : إن خلق كائن مماثل للذات هو "مشاركة في الأزلي وفي الإلهي قدر الإمكان، لأن ذلك هو موضوع شوق كل الموجودات، وغاية نشاطهم الطبيعي". فالفرد الحي لما كان لا يستطيع أن يبقى هو ذاته وواحداً بالعدد، فإن النوع، باستمراره، هو الذي يحاكي سكون الإلهي.

2 - في السماء، 1، 9 - 279 أ 17 - 30: "من الديمومة الخالدة والإلهية يُستنق الوجود والحياة اللذان بهما تتمتع الأشياء الأخرى، فبعضها يتمتع بهما على نحو فيه بعض التفصّل، وبعض الآخر لا يتمتع بهما إلا ضعيفاً".

3 - في الكون والفساد II، 10، 336 ب 27 - 17 337 حيث تفسّر السبيبة الغائية والمحاكاة، الواحدة بالآخر، ويلاحظ «أوبنس»<sup>2</sup> أن صراغاً حقيقياً من أجل الأفضل هو الذي يكون محاكاة الموجودات للموجود : الحركة الذائية، استمرارية التوالد، دورة العناصر وحتى الحركة الخطية. ذلك أنه "بحماكاة الحركة الذائية تكون الحركة الخطية متصلة".

فما هي خاصية الفعل المحسن التي تتكرر هكذا؟ إنها جوهرياً البقاء على نشاط غير منفعل وغير آت من الغير وغير محرك من آخر. "إن هذا البقاء في سكون فاعل هو ما يسميه «أرسطو»، عقل العقل. وإن ما يحاكي ليس معقولاً كلياً بقدر ما هو عقل متفرد. إن الفعل الذي يجعل الحياة تستمرُّ والفعل الذي يجعل دورة العناصر الفيزيائية تدوم، وخاصة الفعل الذي به يستقر الحكم في

- 1 - الكون والفساد

Cf. *De la génération et de la corruption*, trad. de Marwan Rashed, Paris, Les Belles Lettres, 2005

- 2 - «أوبنس»، مرجع مذكور، ص. 420، الهامش 35 (AC)

الحياة التأملية (على ما وصفت الأخلاق اليقوما خية) هي تقريريات مختلفة لهذه الوحدة التماضية للوجود، وإن هذه الوحدة التماضية للموجودات في الموجود هي التي تؤسس بدورها وحدة تماضية في علم الوجود. إلا أن مقولات المحاكاة المحسن والصراع من أجل الأفضل والقرب أو المسافة في المحاكاة ودرجة الوجود، إلخ...، هذه المقولات لم يبلورها أرسطو، فعليها بل وقعت معالجتها تلميحاً. ومن أجل أن نبلورها بصورة صارمة، ينبغي أن نرى عن قرب الاختلاف الجوهرى بين المشاركة الأفلاطونية التي تذهب من المعمول إلى المحسوس وبين المحاكاة الأرسطية التي تسير من الفعل المحسن إلى الفعل المختلط، ومن الصورة الواقعية إلى الصورة اللاواقعية، ومن العقل الإلهي إلى التأمل الإنساني والى الحياة والحركة الطبيعية بما هي فعل غير مكتمل للقوّة. وقد ندرك ساعتها على أي وجه تكون فردية الموجود الأولى هي مبدأ كلية الوجود من جهة ما هو موجود، كما نفهم لماذا لا نجد أنطولوجيا مفارقة عند أرسطو، ذلك حتى لماذا لم يخترع أب الأنطولوجيا ولو مجرد اللفظ. لم ينجز أرسطو، ذلك بصورة صريحة، ولذلك كان هدفه متناسقاً فيما ظلّ تنفيذه معلقاً.

#### [337] 4 - حدود فلسفة للصورة: الصورة والوجود

إن كان أرسطو لم يكمل برنامجه، فإن مرد ذلك بلا شك، هو لا مبالاته بما يعطي كيان الموجود. ولقد لاحظنا ذلك أكثر من مرّة<sup>1</sup>، إن فلسفته تبقى فلسفة مائيرات وصور. ولذلك لم يبحث أرسطو، بين الإله وال الموجودات عن علاقة وضع للوجود [position d'existence] بل عن تشابه للصور [similitude de formes]. وتقوم فلسفته بـ[ذلك على السبيبة الغائية وليس على الفاعلية المنتجة.

إن ما سيؤدي إلى تجديد الأرسطية هو الالتقاء مع الإله إسرائيل، الإله الذي "يخلق" الأشياء بدلاً من أن يجعلها تحاكي سكينة عقل عقله. والسؤال الذي يهمّنا هنا هنا هو معرفة ما إذا كان تحويل النبرة من السبيبة الغائية إلى السبيبة المنتجة يتطابق مع عقيرية أرسطو، أو ما إذا كان الأمر انقلاباً للإشكالية الأرسطية.

إن الأوسبيا الأرسطية هي فعلاً، "ما يوجد"، وهي فعلاً موضوع تمام الحقوق في علاقته بما يحدث له، ومثال ذلك إنسان ما، أو حسان ما، كما يقول في المقولات 7؛ بل هي أيضاً طاقة وبؤرة فعل. إلا أن الشرح المتأخرین (روس،

---

1 - انظر رد السبيبة إلى تماهي الصورة، وحذف الفرادة لصالح مائة "الفرقون الأخيرة" (بول ريكور).

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

تربيكو، «أوينس»، «جلسون»)، اتفقوا على القول بأنّ «أرسطو»، بقى في منتصف الطريق بين الكلّي والعيّني، وأنّ معرفه للأوسيَا يشكو من لبس لا فكاك عنه، تعبّر عنه [338] صعوبات الترجمة : أوسيَا هي جوهر وماهية (يتراجمها رافيسون بالماهية، وتربيكو، بالجوهر، وأوينس، بالـentity). ويبدو لي أنّ هذا الأخير هو الذي احترم عدم تغاير الماهية والوجود في الأوسيَا، فلا بدّ من إيجاد لفظ لم تلوّنه التمييزات الوسيطة). ويستطيع (جلسون، أن يتكلّم عن إقصاء لطيف للمشاكل المتعلقة بالواقعة الأساسية للوجود<sup>1</sup>). انظر كلّ تحليل (جلسون<sup>2</sup> الذي يتهيّه هكذا: «كلّ هذه الفلسفة التي لا تهتم في الواقع إلا بما يوجد، تتناوله دائمًا بطريقة تنزع عن مشكلة وجوده أيّ مبرر للطريق». ويرى (جلسون في ذلك العلة الأساسية التي من أجلها لا يكون لمشكلة "أصل العالم"، معنى في الأرسطية. إنّ أرسطو، يجهل بأخرة التمييز الواقعي بين الماهية والوجود : هذا ما ينبغي افتراضه من أجل فهم الأوسيَا عنده، "الموجودية". وعندئذ يكون سبب الشيء صورته ذاتها؛ وأن نسأل لماذا يوجد شيء ما هو أن نبحث لماذا هو هو ذاته، ومنعني ذلك أننا لا نبحث عن شيء حقاً<sup>3</sup>. وإنما بموجب مبدأ واحد، هو هو، يوجد الموجود ويكون علة<sup>4</sup>، (ولقد كنا ذكرنا هذا التص الرائع لأرسطو)؛ وهكذا إذا، في كلّ الإنتاجات كما في كلّ القياسات، يكون المبدأ هو الماهية (أوسيَا)، وذلك لأنّه من المائية تُبني القياسات، ومنها كذلك تكون الأكوان<sup>5</sup> (مقالة الزاي 9 1034 أ - 32). إنّ علاقة الإله بالعالم لا يمكن أن تكون إذا علاقة كيانية [existentielle] ؛ فالإله هو علة "ما" يكوّنه العالم، وليس علة أنّ العالم "يكون" ، (إنّ أوسيَا أرسطو، التي تنزع منها الكيان لا تسمح بحل مشاكل الكيان، وهي، بالنظر إلى كون السبيبة الفاعلة يلزم عنها مشكل كيان، لا تسمح بتوفير تأويل ملائم لهذا الجنس من السبيبة<sup>6</sup>). إنّ لا هو تي العهد القديم، كما يقول (جلسون)، هم الذين أدخلوا إشكالية للوجود متّبعة عن إشكالية الأوسيَا، وقبلهم جميعاً، العرب المسلمين. وإنما ها هنا قد يسمح

1 - جيلسون، *l'être et l'essence*, op. cit., p. 58 (AC)

2 - المرجع نفسه، ص. 46-58، الشاهد ص. 58 (AC)

3 - المرجع نفسه، ص. 59 (AC)

4 - المرجع نفسه، ص. 60 (AC) [وقد أوردنا الشاهد المولاي في ترجمة أخرى، ص. 299]

5 - (جيسلسن)، مرجع مذكور، ص. 62 (AC)

استعراضٌ استرجاعي ينطلق من «ابن رشد»، و«ابن سينا»، و«القديس طوما»، بالتقاطع مع ما سمح بكتشه تحليل مباشر لأرسطو.

لو كان أرسطو قد عرف قصص الخلق، لرفضه لا محالة، ولاستبعده إلى جهة الحكايات الخرافية، لأنَّ الخلق كان سيدي له ساعتها أنه يرد المعرفة الفلسفية إلى مجال الوجود بالعرض، أي إلى خارج حقل العلم. بل أكثر من ذلك، فإنَّ الفعل المحسوس، كما يؤكِّد أوينز، لا يمكن أن يصنع شيئاً خارج ذاته، لأنَّه يكون محدداً تحديداً تاماً، وتكون «فعاليته» موَعِدةٌ عندئذ في المنفعل الذي يتقبل فعله (الطاء، 8، 1050 أ 30 – 31). بل يتكلَّم أوينز، حتى عن «تناهٍ للذات [entité] المفارقة، وهو ما يكون، على العكس، التباساً في تعريف الصورة الكاملة؛ ستكون «قوة الإله» قوة قاصرة؛ لذلك لا موضع لسيبية فاعلة لدى مصدر الوجود».

تلك هي عَلَةٌ تكون أشتقاق الكثرة من الوحدة ليس مشكلاً أرسطياً [340] بل هو مجرد تنظيم لسلسلة تراتبية للصور عن طريق العلة الغائية. وهذا تكون أُزليَّة العالم لازمةً محفوظة من «برمانيدس»، إلى الذريين، وأفلاطون، وأرسطو، والرواقيين وأفلاطين». إنما على هذه الخطاطة المشتركة انجست في التاريخ فلسفات منفصلة انفصالاً جذرياً. وإنما بانفصال أهم من ذلك الذي فرق بين «أرسطو، أفلاطون»، ستتجسس من لا - فلسفة العهد القديم إشكالية وسيطة [تعلق بـ] الأصل الجذري للوجود.

### خاتمة القسم الثاني:

لقد حانت اللحظة التي ستنظر فيها نظرة إجمالية إلى الميتافيزيقا وتسائل عما إذا كان أرسطو، قد أنجز برنامجه المخصوص.

### 1. السلسلة الكرونولوجية والسلسلة المنطقية:

وأولاً لا بد من بيان كيفية تمفصل قراءتي الميتافيزيقا، قراءة «فرنار ياغر»، الذي يسعى إلى العثور على نظام الاشتلاف، النظام الكرونولوجي للأطروحات، انطلاقاً من ميتافيزيقاً أصلية *Urmetaphysik* مفلطنة في اتجاه مرحلة أرسطوية خالصة، ونظام العرض، وهو الذي أراد أرسطو، أن يتبعه القارئ من

1 - أوينز، مرجع مذكور، ص. 297 (AC).

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

خلال إضفاء هذا التنظيم الأخير لكتابات تنتهي كل منها إلى مرحلة وذهنية مختلفة اختلافاً ملمساً.

وستمثل ثيولوجيا مقالة اللام، حسب النظام الكرونولوجي المختتم، مرحلة متقدمة لا يزال فيها موضوع الميتافيزيقا على الطريقة الأفلاطونية هو تحديد واقع فوق محسوس؛ وستمثل أنطولوجيا مقالة الهاء المرحلة الأخيرة حيث يكون موضوع الميتافيزيقا [341] هو تنظيم معنى الوجود بشكل يشمل ويتجاوز ثنائية الجوهر المحسوسه (التي ي Bennت مجموعة الزي والباء، والطاء، التي أدرجت مؤخراً، أنها حقيقة وجديرةً أنطولوجيا) والجوهر الثابتة، الموروثة عن الحقبة الأولى.

ولنفرض هذا الرسم الكرونولوجي صحيحاً. فكيف نستعمله لفهم أرسطو؟ ينبغي أن نقترب اقتناعاً أن هذا الفهم لأرسطو، قد كان يمكن الأنفضل وحتى الوحيد الممكن لو كان التناقض بين المقصددين - مقصد إنشاء ثيولوجيا أو نظرية في الوجود الإلهي، ومقصد إنشاء أنطولوجيا أو نظرية في الوجود من جهة ما هو وجود، تناقضاً جذرياً. فلن يبقى لنا ساعتها إلا أن نوزع على الزَّمن التفسيري لأطوار حياة أرسطو، هذين المشروعين، وأن نبحث عن الدافع التفسيري الذي تحكم في هذا التبادل كما في ذاك. ولكن إذا كان أرسطو، قد ارتتأى أنه يمكنه إضفاء هذا التسلسل النهائي لأثره (أي التسلسل الذي يضع الثيولوجيا في الآخر ونظرية الوجود من جهة ما هو وجود في الوسط بشكل تكُون فيه كالمشدة بين البحث الديابوري ماتيقي للألف الكبري والهاء<sup>1</sup>، وبين الاستقصاء الإعدادي للأوصي المحسوسه ضمن مجموعة الزي والباء، والطاء، ثم نظرية الجوهر المفارقة لمجموعة اللام، والميم، والنون)، فذلك لأنَّه اعتقد أنَّ هذين المقصددين كانوا متناسقين، وأنَّ الأطروحة الأقدم للميتافيزيقا من جهة ما هي ثيولوجيا، هي التحقيق الجزئي لبرنامج الميتافيزيقا كما وقع التلميح إليه في الآخر، برنامج الميتافيزيقا من جهة ما هي أنطولوجيا ولكن مرتبأ قبل الثيولوجيا. إنَّ البحث عن هذا التناقض المنطقي، هو بحث مستقلٌ عن البحث عن التسلسل الكرونولوجي؛ ولن يبقى التفسير النفسي هو التفسير الوحيد الممكن، إلا إذا فشل هذا البحث، والحال أنَّ الكثير من الكتاب قد انطلقوا من هذه المسألة المتمثلة في أنَّ التوتر بين الأنطولوجيا والثيولوجيا هو توئر لا قبل لهم به، بما يسر [342]

للتفسير المكرونولوجي، وهو تفسير نفسي، أن يُعفي من فهم الأثر كما هو، وكما اختبر له في الأخير أن يكون.

## 2. تلخيص مشكل الوجود وال موجودات

فلنذكّر بالقضايا التي تعلم مراحل الميتافيزيقا.

1 - الحكمة هي البحث عن علل الأشياء ومبادئها الأولى (الألف الكبيري) : الفلسفة هي إيتيلوجيا [علم العلل].

2 - "ثمة علم يدرس الوجود من جهة ما هو وجود والصفات التي له جوهريا" هكذا تبدأ مقالة الجيم 1 : الفلسفة هي أنطولوجيا

3 - إنما ينبغي على الفلسفة المسك بالمبادئ والعلل التي للجواهer (الأوسيا) (مقالة اللام 1 1069 أ 18) : الفلسفة هي أوسيولوجيا [علم الجوهر].

4 - "إذا كان ثمة جوهر لا متحرك، فينبغي أن يكون علم هذا الجوهر، سابقا، وينبغي أن يكون هو الفلسفة الأولى (الهاء 1، 1026 أ 30) : الفلسفة هي ثيولوجيا.

من العلة إلى الوجود، ومن الوجود إلى الأوسيا، وإلى الأوسيا الأولى التي هي أوسيا مفارقة، تلوك هي السبيل الأرسطي. فما الذي يصنع وحدة هذا التمشي؟ إنها الأطروحة الأساسية القائلة إن الوجود ليس جنسا يقسم إلى أنواع بل هو الوحدة التماضية لسلسلة من المعاني تتنظم على دلالة أولى مأخوذة على أنها الدلالة المرجع. إن معانى الألفاظ ليست ملتبسة، ولكنها ملتبسة بروس هان [بالنسبة إلى معنى يكون المعنى القاعدة] : ذلك هو الرابط المنهجي للميتافيزيقيا كلها. وفعلا، إن كانت الأوسيا هي معنى الوجود من جهة ما هو وجود، [343] فإن معنى الأوسيا سينتظم بدوره تبعاً لسبيل منظمة من الأمثلة، يكون فيها الجوهر المفارق هو المثال الأول [le premier exemple].

كلّ هذا متناسق جد التناسق وكلّ ما أثبتته فرنار ياغر، هو أنّ معنى المجموع ظهر في الآخر ويبلغ ذروته في هذه العبارات من آخر مقالة الهاء 1 "لو لم يكن ثمة جوهر آخر غير الجواهر التي كونتها الطبيعة، لكنّ الفيزياء هي العلم الأول. ولكن إذا ما كان ثمة جوهر لا متحرك، فإن علم هذا الجوهر ينبغي أن يكون سابقا، ويكون هو الفلسفة الأولى،

1 - وردت في الدرس على أنها اللام 2

## الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو

وهي فلسفة كلية على هذا النحو، بما هي أولى، وعليها سيكون تفحص الوجود من جهة ما هو وجود، أي ماهيته وصفاته التي له من جهة ما هو وجود، في آن".

غير أنّ هذا المقصود يبقى مقصداً ضبابياً جداً، لأنّ "أرسطو" ، أو لا، قد تؤدي إلى إعطاء لفظ الوجود، لا فقط سلسلة من المعاني، بل أربع سلاسل.

1) السلسلة المكونة للوجود في المقولات (الجوهر، الكيف، الكم، المكان، الزمان، وكل جهات الدلالات الأخرى المماثلة للوجود).

2) الوجود بما هو عرض.

3) الوجود بما هو الصادق.

4) الوجود بما هو فعل وبما هو قيوة. وتتبlier معاني الوجود على طريقة شجرية، بشكل ما، حول محور آن - أوسيا - أوسيا بُرُوتِي (وهكذا يتحدث ياغر، عن "فينومينولوجيا الوجود" تتطور انتلاقاً من القناعة أن الوجود ليس جنساً بل طيفاً من الدلالات ذات القرابة)؛ وتمثل فينومينولوجيا الوجود هذه، الحالة الأخيرة من تفكير "أرسطو" في الوجود (الهاء 2 - 4). [344] وعبارة أوسيا هي بدورها بؤرة انتشارية للمعاني، وإنها الأولى في سلسلة منتظمة من الأمثلة، ولكن بطرق متعددة : هي موضوع الأعراض، (الزاي 1) وإنها المادة، وإنها الصورة، وإنها المركب العيني؛ وإنها تمثيلياً العرض الذي يقوم مقام الموضوع. بل إنها المكتلي من جهة ما هو جوهر ثان. وبخاصة فإنّ الأوسيا هي "أولى" بمعنىين : أولاً من جهة ما هي صورة بمعزل عن مادتها (الزاي 7 1032 ب 1)، وأخيراً من جهة ما هي صورة عارية بذاتها عن كلّ مادة، (الجيم 3 1005 - 4)، وهو بدورها تشير إلى 35 - الهاء 1 1026 أ 10 - 31 السلام 1072 أ 32)، وهي بدورها تشير إلى الإله المتعلق لمقالة اللام 7، كما تشير إلى المحرّكات اللامتحركة للام 8 والعقل الفعال، «المفارق» للجسم، لكتاب النفس 4 III.

وهكذا تكون الميتافيزيقيا كتباً مشحونة شحنا بالبحوث الملحة؛ وخطها المركزي معلم بتقاطعات مستكشفه في كلّ اتجاه. وكل ذلك سهل وإن لم يكن سهلاً فهو على الأقل متناسق.

غير أنه في ما أبعد من مسألة تناسق المقصود، تطرح مسألة استكماله بال تمام. سيكون "أرسطو" ، بلغ إلى غاية مهمته لو أنه بين بأي صورة "تكون الفلسفة الأولى فلسفة كلية لأنها أولى" ؛ لقد أشار إلى الوجهة فقط عندما وضع أن

كلية الوجود تمثل في "تبعة" كل الموجودات إلى الموجود الأفضل منها؛ إلا أن رابطة الغائية - رابطة الجاذبية الغائية - التي فيها بدورها تمثل هذه التبعة، تبقى رابطة محاكاة خارجية للأكثر كمالا من قبل الأقل كمالا. فأرسطو، جاهل جهلا بكل ما هو إعطاء أصلي للوجود [une donation]. [première d'existence]

لذلك تبقى وحدة الموجودات في الوجود وحدة هشة، أكثر هشاشة من وحدة ما يقال عليه الوجود في [345] سلسلة المقولات. وتقوم كل أنطولوجيا «أرسطو» على هذين "المرورين" : من الوجود من جهة ما هو وجود إلى الجوهر، ومن الجوهر الكامل إلى الجواهر الثانية. وهذا المروران يشيران إلى اللحظتين اللتين يُغمِّنُ فيما كل شيء في الأرسطية أو يضيع.

## **ثُبَّت المُصْطَلَحَات**

### **عربي-فرنسي**

#### **A**

Accident	حدث
Acte	فعل
Acte pur	فعل محض
Agir	فعل
Âme	نفس / روح
Amour	حب
Anabase	معراج
Aphorisme	شذرة
Apologie	دفاع
Aporie	معضلة - شك
Apparaître	ظهور
Apparence (s)	مظاهر/ ظاهر / مظاهر
Arbitrage	ترجمي
Argument ontologique	دليل أنتيولوجي
Argumentation	حجاج
Argument-preuve	دليل / حجة
Archê	أرخي / مبدأ
Athéisme	إلحاد
Atome	ذرة
Autre (L')	الآخر/ الغير
Aveuglement	عمى

**B**

Bien

خير

**C**

Catégorie

مفهوم

Causalité

سببية / عليه

Causalité formelle

سببية صورية

Causalité finale

سببية غائية

Cause

سبب / علة

Commencement

بداية - بدء

Connaissance - connaître

معرفة

Contingence

العرض

Contingent

العرضي

Contradiction

تناقض

Contraires

متقابلات / أضداد

Convenance

ملاءمة

Conversion

انقلاب

Corruption

فساد

Cosmologie

كوسمولوجيا

Cosmos

كون / نظام

**D**

Diaporématique

منهج تحليل الشكوى

Déesse

آلهة / رببة

Définir

حد / عرف

Définition

تعريف / حد

Degré

درجة / مرتبة

Démiurge

صانع / إله صانع

Démonstration

استدلال

Dénomination

تسمية

Désir

شوق / رغبة

Détermination

تعين / تحديد

Devenir

صيروحة

Dialectique	جدلية
Dialecticien	جدلي
Dieux infernaux	آلهة الجحيم
Différence	الاختلاف
Dignité	شرف / وجاهة
Discours	خطاب / قول
Divinité	الوهية
Donné	معطى
E	
Effets-œuvres	آثار
Eléatisme	المذهب الإيلي
Élément	عنصر
En soi	ما في ذاته
Énergie	طاقة
Énigme	لغز
Épistémologie	ابستمولوجيا
Éristique	جدال / مجادلة / مراء
Eros	إيروس
Errance	ظلال
Erreur	خطأ
Espèce	نوع
Esprit	روح
Essence	ماهية
Étance	موجودية
Être	وجود / موجود / كيان
Être en tant qu'être	وجود بها هو وجود / موجود بها هو
	موجود
Être vrai	وجود حق
Êtres	موجودات
Expérience	تجربة

Expiation	تكفير
F	
Faire	إنشاء
Ferveur	حالة / حية
Fin	نهاية / غاية
Finalité	غاية
Fin-final-finaliste	غاية / غائي
Fini	متاهي
Fini-limite	متناه / محدود
Flux	سيل
Fondement	أساس
Force	قوة
Forme	صورة
G	
Génération	كرون
Genèse	نشأة
Genre	جنس
Genres de l'être	أجناس الوجود
H	
Homéomères	متجانسات
Hymne-hymnique	إنشاد / نشيد / إنشادي
I	
Idée	مثال ج. مثل
Identification	محااهة
Identifier	مهى
Immanence-immanent	محايضة / محايض
Immortalité	خلود
Immortel	باق / خالد
Inconditionné- anhypothétique	- لا مشروط -
Indestructible	لا يندثر
Indéterminé-illimité	لامحدود

Individu	فرد/شخص
Individuation	تفريد
Infini	لامتناه
Initiation	رياضة/ دربة
Initiations	رياضات
Initié	مريد
Intelligible	معقول
Intuition	حدس
Ironie	سخرية
J	
Juste mesure	اعتدال
L	
Limite	حد
Loi	ناموس / قانون
M	
Matière	هيولي/مادة
Matière-matérialisme	مادة/ مادية
Mécanisme	آلية
Médiation	توسيط
Mélange	خلط
Même (Le)	الهو هو
Métaphysique	ميافيزيقا / ما بعد الطبيعة
Méthode analogique	منهج تناصي
Méthode aporétique	منهج معرضي
Méthode d'immanence	منهج المحاية
Migration	ارتحال / هجرة
Monde	عالم
Monothéisme	توحيد
Monstration	إظهار
Mouvement	حركة
Multiple	كثير

Mystère	سر / لغز
Mystères	أسرار
Mystique	صوفي
Mythe	أسطورة
N	
Nature	طبيعة
Nécessité	ضرورة
Négatif	سلب / سلبي
Nom	اسم
Non-être	لا وجود
O	
Odyssée	أوديسه
Ontologie	انطولوجيا / علم الوجود
Opinion	ظن / رأي
Opinion droite	ظن صادق / مستقيم
Oracle	نبوءة
Ordre	نظام (صنف، مرتبة)
Origine	أصل
Ousia	أوسيا
P	
Paradigme	أنموذج
Participation	مشاركة
Particulier	جزئي / خاص
Partie	جزء
Passivité	انفعالية
Pâtir	انفعل
Pensée de la Pensée	عقل العقل
Personnalisation	تشخيص
Phénomène	ظاهرة
Philosophie première	فلسفة أولى
Physis	فروزيتس

Poésie-poétique	شعر / شعري
Pour soi	ما لذاته
Prédicat	المحمول
Preuve par les effets	دليل الآثار
principe	مبدأ
Privation	عدم
Problème	مشكل
Providience-providentialiste	عنابة (قول بالـ)
Puissance	قوة
Purification	تطهير

### Q

Qualité	كيف / نوع
Quantité	كم
Quiddité	مائة

### R

Raison-Intelligence-Intellect-Logos	عقل
Réalisme	واقعية
Reconnaissance	اعتراف
Religion raisonnable	دين عقلي
Réminiscence	تذكر
Repos	سكون/ثبات
Reprise	استئناف
Ressemblance	شبه
Révélation	كشف

### S

Sacré	المقدس
Schéma	خطط / رسم / خطاطة
Schème (d'incohérence)	رسم (التهافت)
Science	علم
Séparé	مفارق
Signification	معني / دلالة

Singulier	فرد / مفرد
Sphère	كرة
Stade	طور
Sublime	جليل
Substance	جوهر
Substance première	جوهر أول
Suffisant	كاف
Sujet	ذات / موضوع
Symbole	رمز
Synopsis	بصـر بالكلـ - إحاطـة
Synthèse	تألـيف
Système	نظام / منظـومة

### T

Techné	صناعة
Technique	صناعة
Théologie	ثيولوجـيا
Tourbillon	دوامة
Tout	كلـ
Tout-totalité	كلـ / كلـية
Transcendance- transcendant	تعالـ / مفارقـ
Transposition	نقلـة

### U

Un (L')	الواحد
Unité	وحدة
Universel	كـلـي
Un-multiple (l')	الواحدـ / الكـثير

### V

Véritablement étant	موجود حقـا
Vérité	حقيقة
Vivant Universel	حي كـلـي
Vrai	حقـ / صادقـ

## فهرس الأعلام

Anaxagore	أناكسياغورس
Anaximandre	أناكسيمندرس
Anaximène	أناكسيمينس
Aristote	أرسطو
Averroès	ابن رشد
Avicenne	ابن سينا
Apelt, Otto	آبلت، أوتو
Bekker, O.	أ. بکر
Brisson, Luc	لوقا بريsson
Brochard, V.	ف. بروشار
Budé, Guillaume	غ. بودي
Burnet, John	ج. بورنت
Chambray, Emile	أمييل شمبري
Damascius Damascenus	داماسقيوس
Deichgräber, Karl	ڪ. دايشغربر
Démocrite	ديمقرطيطس
Diels, Hermann	هـ. ديلز
Diès, A.	أـ. دياس
Diogène	ديوجنس
Dumont, Jean-Paul	جـ. بـ. دومون
Empédocle	انبادقليس
Epicure	أبيقور
Festugière, Paul	بـ. فستوجيار

Gilson, Etienne	إ. جلسون
Goldschmidt, V.	ف. غولدشميدت
Guérout, M.	م. غيرو
Hamelin, Octave	أ. هاملان
Hegel, G. F. W.	غ. ف. ف. هيغل
Heidegger, M.	م. هيديغر
Héraclite-héraclitéen	هيراقليطس
Jaeger, Werner	فرنر ياغر
Kant-kantien	كانت-كانطي
Laërce, Diogène	ديوجينس اللايرسي
Le Blond, Jean-Marie	ج. م. لوبلون
Mansion, Augustin	أوغستين مانسيون
Mansion, Suzanne	س. مانسيون
Moreau, Joseph	ج. مورو
Mugnier, René	ر. مونيه
Nietzsche, F.	ف. نيتشه
Nuyens, F.	ف. نويتر
Olympiodore	أولبيودورس
Owens	أوبنس
Pachet, P.	بيار باشي
Parménide-parménidéen	برمانيدس - برمانيدي
Pellegrin, Pierre	بلوغران، ب.
Philon	فيلون
Platon	أفلاطون
Plotin	أفلوطين
Pradines	برادين
Présocratiques	السابقون على سocrates / ما قبل السocratie
Proclus	برقلس
Protagoras	بروتاغوراس

Pythagoriciens	فيثاغوريون
Reinhardt, K.	ك. رينهارت
Rhode, E.	أ. رود
Robin, Léon	ل. روبلان
Rodier, Georges	ج. رودي
Ross, D.	دافيد روس
Seyden, Olivier	أوليفيي سايدن
Shorey, P.	ب. شوري
Simplicius	سمبلسيوس
Socrate-socratisme-socratique	سقراط-سقراطية-سقراطي
Spinoza	سبينوزا
Stevens, Annick	آنیک ستيفنس
Saint Thomas	طاليس
Thalès	توما
Tricot, Jean	ج. تريكتو
Wahl, Jean	جان فاهمل
Wolkman-Schluck, K. H.	ك. هـ. فولكمان شلوك
Xénophane	ڪزینوفانس
Zeller, Eduard	إدوارد تسيلر

## **الفهرس**

7 .....	غاية الدرس ومحطّته
---------	--------------------

### **I. أفلاطون**

#### **القسم الأول : "الوجود الحقيقى" أو المثال**

15 .....	الفصل الأول : مدلول الأيدوس الأفلاطוני
21 .....	الفصل الثاني : الماهية واللغة
29 .....	الفصل الثالث : العلم والماهية I. - "الظن" بما هو سلب العلم
39 .....	الفصل الرابع : العلم والماهية II. - الظن المستقيم " وسيطا"
45 .....	الفصل الخامس : العلم والماهية III.- "ال وسيط" الرياضي
59 .....	الفصل السادس : العلم والماهية [الجزء الأخير] IV. - "كمال" العلم؛ التأمل

#### **القسم الثاني : فكرة الوجود واللاوجود**

91 .....	الفصل الأول : مسألة الوجود في برمانidis
109 .....	الفصل الثاني : مظاهر نجاح الأفلاطونية وإخفاقها في السفسطائي
123 .....	الفصل الثالث : نشأة المحسوس في طبياوس

#### **القسم الثالث : الوجود والإلهي**

139.....	الفصل الأول : مشكل "الإلهي" والفلسفة السابقة على «سocrates»
151.....	الفصل الثاني : "الإلهي" لدى أفلاطون

## II. أرسطو

169 ..... مقدمة

### القسم الأول: الوجود من حيث هو وجود

الفصل الأول : التأويل "التكلويوني" لما بعد الطبيعة لأرسطو.....	175
الفصل الثاني : الفلسفة: قصدها وذاكرتها.....	187
الفصل الثالث : الفلسفة و"إحراجاتها".....	203
الفصل الرابع : موضوع "الفلسفة الأولى".....	211

### القسم الثاني: الوجود والجوهر

مقدمة.....	225
الفصل الأول : الجوهر المحسوس: الجوهر موضوعا.....	229
الفصل الثاني : الجوهر المحسوس (تابع) .....	247
الفصل الثالث : الجوهر والفرد.....	255
الفصل الرابع : الجوهر "المفارق".....	271
ثبت المصطلحات.....	289
فهرس الأعلام .....	297

الوجه والملحية والجوف لـأفلاطون وأرسطو

وأقراها أقرب غایيات هذا الدرس ففهم أبعاد الجدل بين أفلاطون وأرسطو، وإدراك الأصل لواقع ما لفلسفتنا ضمن هذا الجدل. وإنه لمن المبتدئ أن نقول إن هذا الواقع هو الواقع فلسفة للماهية وفلسفة للجوهر. فذلك صحيح جزئياً. ولكن الإسهام الحقيقي لأفلاطون وأرسطو في الميتافيزيقا هو أبعد من ذلك. فأفلاطون ليس فقط منظر الصور أو المثل، وإنما هو ذاك الذي كان الأشد دحضاً لأفلاطونية بدائية وساذجة قد تتسب إلى نظرية المثل. ذلك أننا نشهد، بدائية من محاروة برمانيدس، تكون أنطولوجيياً من الدرجة الثانية هي الخدمة الأفلاطونية الحقيقية للأنطولوجيا. وإنه ليتوجب علينا (نفهم ذلك) أن نفهم جيد الفهم ما سنتمييه أنطولوجيا الدرجة الأولى، وأن نعثر على الأسباب القوية جداً لنظرية المثل، مادام النظر في فكريتي الوجود واللاؤجود لا يمثل مردوداً من مردودات الأنطولوجيا الأولى، بقدر ما يمثل وضعياً لأسها موضع السؤال. ذلك ما يفترض أننا ستوقف أولاً عند هذه الأنطولوجيا الأولى التي سنبحث عن تعليلها ضمن تبرير للكلمة الإنسانية أكثر مما نبحث عنه ضمن تفسير الواقع. فإنما لدى هذا المستوى تنقوم فكرة «وجود حقيقي...» هو المثال تحديداً.



پول ریکور (1913 - 2005)

فيلسوف فرنسي معاصر. من رؤوس الفنونولوجيا والتأنويلية في الفكر الفلسفى العالمى. من أهم مؤلفاته: التاريخ والحقيقة (1955); في التأويل (محاولة في فرويد، 1965); صراع التأويلات (1969); الزمن والسرد (1983); العادل (1995); الإنجيل فكراً (1998); الذاكرة والتاريخ والنسيان (2000).

فتحي انفرزو - محمد بن ساسي - حبيب الجربس - محمد محجوب

يَدْرِسُونَ تارِيخَ الْفَلَسْفَةِ الْقَدِيمَةِ وَالْعَرَبِيَّةِ وَالْمُعَاصرَةِ فِي جَامِعَةِ تُونِسِ، وَجَامِعَةِ الْقِيرُونِ، وَجَامِعَةِ تُونِسِ الْمَنَارِ، وَيَذْلِلُونَ أَنْفُسَهُمْ لِإِنْطَاقِ الْفَلَسْفَةِ مُجَدِّداً بِالْعَرَبِيَّةِ.

